



5-22-23

Library of The Theological Seminary

PRINCETON · NEW JERSEY



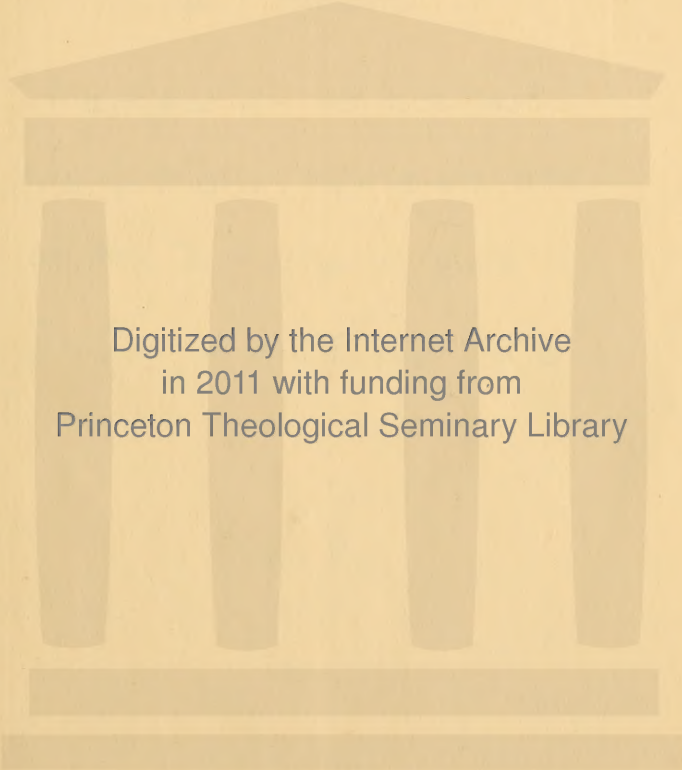
From the Library of  
Benjamin Breckinridge Warfield

B-5CC  
7140  
v.3









Digitized by the Internet Archive  
in 2011 with funding from  
Princeton Theological Seminary Library







## The <sup>x</sup>Didache.

A collection of the texts,  
translations, reviews, etc.  
of the Didache, made by  
Dr. Benjamin B. <sup>✓</sup>Warfield.

Vol. 3.



*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Literatur.* Von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. II. Band. Heft 1. Lehre der Zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. Von Adolf Harnack. I. Hälfte. (Leipzig: Hinrichs.) Students will give a hearty welcome to this first half of what promises to be an exhaustive treatise on this most interesting relic of Christian antiquity, the importance of which Prof. Harnack will not be accused of undervaluing. "It is," he says, "a precious commentary on the earliest witnesses we possess for the life, the circle of interests, and the forms of the heathen-Christian churches in pre-Catholic times." Maintaining that the longer title, διδασχ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, though differing from that known to Eusebius and other ecclesiastical writers, is the original one, he dissents from Bryennius, who regards the work as Jewish-Christian, in holding it to be of purely Gentile origin. And seeing that Eusebius classes it among the νόθα, it cannot, he maintains, according to the principles followed by that historian, contain anything palpably heretical—here differing from Hilgenfeld, who finds in it clear traces of Montanism. Besides the text of Bryennius, but with the MS. readings in some instances restored, an excellent German translation, and valuable annotations, Prof. Harnack has furnished also very full prolegomena, in which he discusses at length the history of the διδασχ in the Church, the title and object of the work, and the persons to whom it was addressed, minutely analysing its contents and treating of its sources. Among these latter he counts Barnabas, Hermas, and the Gospel of Matthew, with amplifications from Luke. The Johannine writings, notwithstanding certain correspondences of phraseology, were not known to the author. All that can legitimately be inferred is that the prayers, to which these correspondences are confined, came from the Johannine circle. The difficult passage in chap. xi., ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὴν ἐκκλησίαν, where Hilgenfeld for ποιῶν adventurously reads μὴν, and for κοσμικὴν, κοσμικῶν, Harnack translates, "acting with a view to the Church's earthly mystery," and explains it by a reference to Eph. v. 32, and to the ascetic doctrine that he who was married to Christ should seek no other union. The ἀρχαῖοι προφῆται in the same passage he understands, not of the prophets of the Old Testament, but of those of the new dispensation. This explanation, if correct, is a warning that the date of the διδασχ must not be pushed too far back.

THE first half of Adolf Harnack's edition of "The Teaching of the Twelve Apostles" fills the first *Heft* of the second volume of Von Gebhardt and Harnack's "*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.*" The text of the "Teaching," with a German translation in parallel columns, and footnotes that bristle with patristic citations, fills sixty-four pages. Six pages more are occupied by a table of Scriptural citations and a double Greek index; and then follow the first hundred pages of the Prolegomena. In respect to the text, the editor generally keeps closer to the manuscript than Bryennios, but sometimes inserts a conjecture. In chapter i he retains σωματικῶν where Bryennios had adopted κοσμικῶν (from the Apostolic Constitutions); likewise δὲ further on, where Bryennios had altered it to δὴ. In chapter iv he adopts ποιῆσεις in place of ποθήσεις. In chapter vii, nearly at the end, he retains κελύεις, present tense, instead of changing it to the future, as Bryennios does. In chapter ix he inserts τὸ between τοῦτο and κλάσμα, "at the instance of Von Gebhardt." In chapter x he retains the θεῶς of the manuscript, and reads "Hosanna to the God of David." In chapter xi he inserts εἰ μὴ, so as to make it read "but he shall not remain except one day." In chapter xii is a remarkable change by punctuation. The words σύνεσιν γὰρ ἔξετε are separated from the context by dashes, so that the construction is, "and afterward ye shall examine and know him (for ye shall have understanding) right and left. The German translation reads: "dann aber sollt Ihr ihn prüfen und das Rechte und das Falsche unterscheiden; denn Ihr sollt Einsicht haben." In chapter xiii he retains the repeated "the first-fruit" which Bryennios omitted. In chapter xiv he retains προσεξομολογῆσάμενοι, but notes that it should perhaps be προσεξομολογησάμενοι. In chapter xvi the σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ is rendered "das Zeichen, dass sich der Himmel aufthut." In the same chapter, retaining ἰπ', he renders "werden gerettet von dem Verfluchten selbst." That is, "shall be saved from the curse itself."

In translating chapter viii, Harnack, like a good scholar, uses the German names of the days of the week. The translation is tolerably, but not extremely close. The notes are far too rich and voluminous to be characterized in a brief notice.

The Prolegomena, so far as this *Heft* goes, contain four sections and part of a fifth. The first section treats of the history of the "Teaching" in the Church, and its transmission in the Constantinople manuscript. This section occupies nearly twenty-four pages, in which, according to the author's judgment, the most important conclusion is that the "Teaching" originated in Egypt; but his arguments, though strong, do not amount to a demonstration. The second section, thirteen pages, treats of the title, the "Adresse," or persons intended to be reached, and the purpose of the treatise. The third section treats of the arrangement and composition of the treatise. In this section is given an elaborate analysis or synopsis of the "Teaching," dividing it first into its two obvious divisions, making a third chief division of the sixteen chapters. The fourth section treats of sources of the "Teaching," in which he puts the latter part of the Epistle of Barnabas as one of the chief ones, the rest being mainly Scriptural. In this section the New Testament passages, parallel ones of the "Teaching," and other ancient parallels, are exhibited in parallel columns. The fifth section, of which only the beginning yet published, treats of the condition of the Church, and the time and place of composition of the writing, as indicated by the document. For the editor's full conclusions respecting the important and interesting particulars, we to wait till the second *Heft* is issued.





**ΔΙΔΑΧΗ**  
**ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.**

---

*A., Διδ. = Διδαχή.*

KO., ap. KO. = Apostolische Kirchenordnung (*Κανόνες ἐκκλησιαστικοί*;  
s. Prolegg. § 6 Abschn. 2).

Barn. = epistula Barnabae.

Br. = Bryennios.

Die Capiteleintheilung stammt von Bryennios — wenigstens hat derselbe nicht bemerkt, dass die Handschrift sie biete —, die Zerlegung der Capitel in Verse findet sich in der Editio princeps nicht.

## ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.

## LEHRE DER ZWÖLF APOSTEL.

*Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώ-  
δεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.*

I, 1. Ὅδοι δύο εἰσὶ, μία τῆς  
ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου,  
διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν  
δύο ὁδῶν.

2. Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς  
ἐστὶν αὕτη· πρῶτον, ἀγαπή-  
σεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά  
σε· δεύτερον, τὸν πλησίον σου

Herrnlehre (gestellt) durch  
die zwölf Apostel den Völkern.

I, 1. Zwei Wege giebt es, einen  
des Lebens und einen des Todes; es  
ist aber ein grosser Unterschied  
zwischen den beiden Wegen.

2. Der Weg des Lebens nun  
ist dieser: zum ersten, Du sollst  
lieben Gott, der Dich gemacht  
hat, zum zweiten, Deinen Näch-

10

Über Titel und Composition s. die Prolegg., ebenso dort über die Beziehungen  
zu der Constitutionenliteratur.

I, 1. Die Unterscheidung stammt aus Jerem. 21, 8; s. meine Bemerkungen zu Barnab. 18. Ignat. ad. Magn. 5, 1. Ob Clemens (Strom. V, 5, 31) auch unsere Stelle im Auge gehabt hat, wie Br. vermuthet, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich. Barn. 18, 1: Ὅδοι δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας, ἥ τε τοῦ φωτός καὶ ἡ τοῦ σκότους. διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. 19, 2: ὁδὸς θανάτου; s. auch 20, 1. II Pet. 2, 2: ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας; 2, 15: εὐθεῖα ὁδός; 2, 15: ἡ ὁδὸς τ. Βαλαάμ; 2, 21: ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης. II Clem. 5, 7: ἡ ὁδὸς ἡ δικαία. II Clem. 7, 2: ἡ ὁδὸς ἡ εὐθεῖα.

I, 2. Barn. 19, 1: Ἡ οὖν ὁδὸς τοῦ φωτός ἐστὶν αὕτη . . . 2. ἀγαπήσεις τὸν ποιήσαντά σε . . . 5. ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου. Der Ausdruck für Gott „ὁ ποιήσας (ἀνθρ.)“ ist von Barnabas auch 16, 1 und 20, 2 gebraucht (s. *Αἰδ.* 5, 2; II Clem. 15, 2: ὁ θεὸς ὁ κτίσας ἡμᾶς). Auch Justin hat diesen Zusatz Apol. I, 16 in dem Spruch Mr. 12, 30. Das von Christus (Mt. 22, 37 f. Mr. 12, 30 f.) aufgenommene ATliche Gebot scheint somit in *A.* von der Fassung bei Barn. beeinflusst zu sein. — πάντα ὅσα κτλ.] S. Mt. 7, 12: πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν



- αὐτοῦ δύο· ἐὰν ἄρῃ τις τὸ ἱμάτιόν σου, δὸς αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα· ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σόν, μὴ ἀπαίτει·  
 5 οὐδὲ γὰρ δύνασαι. 5. Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων. Μακάριος ὁ δίδους  
 10 κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀποθῶς γάρ

Meile zu gehen, so gehe zwei mit ihm; wenn Einer Deinen Mantel nimmt, so gieb ihm auch den Leibrock; wenn Einer Dir das Deine genommen hat, so fordere es nicht zurück; denn Du vermagst es auch nicht. 5. Jedem, der Dich bittet, dem gieb, und fordere es nicht zurück; denn der Vater will, dass Allen

losigkeit im Sinne der Weltentsagung handelt es sich. — Für das folgende ist Mt. 5, 39—41; Lc. 6, 29. 30; Justin. Apol. I, 16 zu vergleichen. Der Text in *A*. sieht hier aus wie ein aus Mt. und Lc. gemischter (das „καὶ ἔση τέλειος“ stammt vielleicht aus Mt. 5, 43); aber er scheint es auch wirklich zu sein; denn Tatian im Diatessaron (Zahn S. 133 f.) bietet: „Qui percutit maxillam tuam, porrige ei et alteram partem . . . Und wer dich zwingt, dass du eine Meile mit ihm gehst, gehe mit ihm zwei andere. Und wer nehmen will deinen Leibrock, gieb ihm auch deinen Mantel. Wenn Einer das Deine wegnimmt, fordere es nicht“. Hier sind in der That zwei sehr bedeutende Übereinstimmungen zwischen *A*. und dem Diatessaron (vgl. die Reihenfolge der Sprüche und die Form des 4. Spruchs), die sich weder aus unserem Lc. noch Mt. erklären lassen. Es liegt hier ohne Zweifel ein Problem. — τέλειος] S. c. VI, 2; X, 5; XVI, 2. — οὐδὲ γὰρ δύνασαι] scil. ἀπαίτειν παρ’ ἑσέβων καὶ ἑξουσίαν ἔχοντος διαρπάζειν τὰ τῶν χριστιανῶν. So muss man mit Br. erklären, aber das erscheint matt und stumpft den evangelischen Gedanken so sehr ab, dass man vielleicht eine absichtliche Textfälschung vermuthen wird. In den Const. App. VII, 2 fehlt der Satz ganz. Noch wichtiger aber ist, dass in einer Stelle der „Scala“ des Johannes († c. 550, s. Migne T. LXXXVIII p. 1029), wie Br. entdeckt hat, folgendes steht: *Ἐνσεβῶν μὲν τὸ αἰτοῦντι δίδοιαι, ἐνσεβεστίων δὲ καὶ τῷ μὴ αἰτοῦντι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ αἰροῦτος μὴ ἀπαίτειν δυναμένους μάλιστα, τάχα τῶν ἀπαθῶν καὶ μότων ἴδιον καθύστηκεν.* Hiernach scheint es nahe zu liegen, für „οὐδὲ γὰρ δύνασαι“ vielmehr „καίπερ δυνάμενος“ zu conjiiciren. Diese „mönchische“ Fassung wäre dann für die „Katechumenen“ in das triviale „οὐδὲ γὰρ δύνασαι“ umgesetzt. Indessen s. dagegen die Proleg. § 3.

I, 5. Dieser Vers hat in IV, 5—8 eine Sachparallele; die Wiederholung, die allerdings nur eine theilweise ist, zeigt immerhin, dass der Verf. aus zwei Quellen schöpfte, und zwar ist die letztere Stelle aus Barn. 19, 8. 11 genommen, die hier vorliegende ist zusammengesetzt aus Lc. 6, 30 (παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου), Herm. Mand. II, 4—6 (πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων . . . ὁ οὖν οὕτως ἀπλῶς διακονῶν τῷ θεῷ ζήσεται . . . οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διὰ τὴν ἔλαβον

ἐστιν· οὐὰ τῷ λαμβάνοντι· εἰ gegeben werde aus den Gnaden-  
 μὲν γὰρ χρεῖαν ἔχων λαμβάνει gaben, die ein Jeglicher em-  
 τις, ἀθῶος ἔσται· ὁ δὲ μὴ pfangen hat. Selig der, welcher  
 χρεῖαν ἔχων δώσει δίκην, ἵνα τί giebt dem Gebote gemäss; er  
 ἔλαβε καὶ εἰς τί· ἐν συνοχῇ δὲ ist ja ohne Schuld; wehe aber 5  
 γενόμενος ἐξετασθήσεται περὶ dem, der da nimmt! Zwar wer  
 ὧν ἔπραξε, καὶ οὐκ ἐξελεύσεται Mangel leidet und nimmt, wird

καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικασθήσονται, οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίσουσιν δίκην· ὁ οὖν διδοὺς ἀθῶός ἐστιν) und Mt. 5, 25. 26. Da die *A.* hier wörtlich mit Hermas stimmt, so ist es auffallend, dass sie die Ermahnung im Hermas, die sich dort zweimal findet, dass der Geber niemals prüfen soll, wem er zu geben hat (μὴ διατάζων τίνι δῶς ἢ τίνι μὴ δῶς — μηθὲν διακρίνων τίνι δῶ ἢ μὴ δῶ), weggelassen hat. Das ist schwerlich zufällig, sondern eine bewusste Abschwächung; ja in Vers 6 ist ausdrücklich das Gegentheil von dem verlangt, was Hermas anbefohlen hat. Hiedurch ist aber nun ein gewisser Widerspruch in die Darstellung der Gebote in der *A.* gekommen. Derselbe liegt in dem πᾶσι θέλει δίδοσθαι ὁ πατήρ einerseits und dem μέλλοις ἂν γνῶς τίνι δῶς andererseits, resp. in dem letzteren Satz im Vergleich mit der Behauptung, dass lediglich der Empfänger und nicht der Geber vor Gott für übelangebrachte Gaben verantwortlich sei. Hier sind zwei Möglichkeiten. Entweder hat der Verf. der *A.* selbst sich schon durch Abschwächung der Sätze des Hermas in den Widerspruch verwickelt oder der Text, wie er vorliegt, ist interpolirt und zugleich absichtlich verkürzt. Für die erstere Annahme spricht, dass die Ermahnung zu der besonnenen Praxis v. 6 in einer auffallenden und alterthümlichen Form gegeben ist. Auf jeden Fall aber zeigt die Stellung der Worte „ἀθῶος γὰρ ἔστιν“ in der *A.*, dass der Hirte die Quelle ist; denn hier stehen sie im besten Zusammenhang; dagegen in der *A.* ist die Aufeinanderfolge: Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῶος γὰρ ἔστιν weniger gut. Man erwartet dazwischen eben den Satz, dass der Geber nicht prüfen soll, wem er giebt; auf diesen Satz würde sich dann das γὰρ beziehen. Oder hat man unter der ἐντολή geradezu das mandatum Pastoris zu verstehen: μὴ διατάζων τίνι δῶς ἢ τίνι μὴ δῶς? dann würde das γὰρ einen guten Sinn erhalten. Aber der Verf. würde in diesem Fall voraussetzen, dass seine Leser den Wortlaut des Gebotes bei Hermas, welchen er im Sinne hat, kennen. Also ist daran wohl nicht zu denken. Sehr bezeichnend ist es, dass in der KO. der ganze Abschnitt fehlt, und dass er in den Const. App. VII, 1 (p. 198, 20 sq.) stark verkürzt und umgearbeitet ist. Jedenfalls nimmt der Text, wie er in *A.* jetzt vorliegt, eine Mittelstellung zwischen Hermas und den Constitutionen ein. Ob auf unsere Stelle auch Const. App. IV, 3 (p. 115, 6—22) blickt, ist unsicher, s. die Worte: καὶ γὰρ εἴρηται πάλιν ἐπὶ τοῦ κυρίου· οὐὰ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν

- 5 *ἐκεῖθεν μέχρις οὐ ἀποδοῖ τὸν ἔσχατον κοδραντήν. 6. Ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὲ εἴρηται Ἰδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῶς τίνι δοῖς.*
- 10
- 15
- ohne Schuld sein; wer aber keinen Mangel leidet, der soll Antwort stehen warum er genommen hat und zu welchem Zweck. Gefangen gesetzt wird er ausgeforscht werden betreffs dessen, was er gethan hat, und wird nicht eher von dort herauskommen, bis dass er den letzten Heller bezahlt hat. 6. Es gilt aber auch für diesen Fall das Wort: „Es schwitze Dein Almosen in Deine Hände, bis Du erkannt hast, wem Du giebst.“

3. δὲ cod., Bryennios δὲ. — 4. Ἰδρωσάτω Bryennios, cod. Ἰδρωτάτω.

*ὑποκρίσει λαμβάνουσιν. — χαρισμάτων]* Herm. bietet *δωρημάτων*; aber auch Rom. 12, 6 sq. steht in dem Kataloge der Charismen der Satz: *ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότητι*; allerdings ist auch hier die Parallele nicht vollständig. I Cor. 7, 7: *ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ*. Coloss. 3, 13. — *Μακάριος . . . κατὰ τ. ἐντολήν]* Vielleicht hat der Verf. an Mt. 5, 7 gedacht; aber nur bei Hermas findet sich die Seligpreisung des Gebers (bei Mt. der Barmherzigen überhaupt). Auf die Schwierigkeit des Satzes *ὁ δίδους κατὰ τ. ἐντολήν* wurde oben hingewiesen. Meint der Verf. ein Herrngebot? so muss man vermuthen; aber welches? Die *ἐντολή* des Hermas liegt so nahe; aber hat der Verf. in seiner *διδαχὴ κυρίου* jene *ἐντολή* als vom Herrn stammend aufgefasst? S. zu c. XIII, 5. 7. — *συνοχή]* Mt. hat *φύλακὴ*; s. Lc. 21, 25. II Cor. 2, 4.

I, 6. Über den Widerspruch dieses Satzes zu I, 5 s. dort; ist er eine absichtliche Interpolation? Schwerlich. Die Verbindung mit dem vorhergehenden Satze ist nicht undurchsichtig. Das „*περὶ τούτου*“ bezieht sich auf I, 5 zurück, also auf den speciellen Fall, dass der Empfänger unwürdig ist. Eingeführt ist das Folgende wie ein Schriftwort (s. XVI, 7), welches indess nirgends nachweisbar ist. Dass man vor dem Geben prüfen soll, wird erst in kirchlichen Schriften des ausgehenden 2. Jahrhunderts und der Folgezeit ausgesprochen. Der Bearbeiter (Const. App. VII, 1) bietet den Satz nicht. Das ist allerdings auffallend; denn er musste ihm willkommen sein. Doch nach den übrigen charakteristischen Zusätzen in c. I und nach c. VI der *Ιδ.* wird man den Verdacht einer Interpolation fallen lassen müssen (s. die Prolegg. § 3). — Sehr beachtenswerth ist Sirach. 12, 1 f.



II, 1. Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδασχῆς·

2. Οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον.

3. Οὐκ ἐπιорκήσεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, οὐ κακολογήσεις, οὐ μνησικακήσεις. 4. Οὐκ ἔσῃ διγνώμων οὐδὲ δίγλωσσος· παγὶς γὰρ θανάτου ἢ δίγλωσσία.

II, 1. Nun das zweite Gebot der Lehre:

2. Du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, nicht Knaben schänden, nicht huren, nicht stehen, nicht Zauberei treiben, nicht Gift mischen, nicht die Leibesfrucht abtreiben, auch das eben geborene Kind nicht tödten; Du sollst den Besitz deines Nächsten nicht begehren.

3. Du sollst nicht schwören, nicht falsches Zeugniß reden, nicht Schmährede führen, nicht das erlittene Übel nachtragen.

4. Du sollst nicht zweierlei Sinn haben, auch nicht zweizüngig

8. γεννηθὲν Barn., Const. App., Bryennios, γεννηθέντα cod.

II, 1. Δευτ. ἐντ. τ. διδασχῆς] s. die Prolegg. § 3. II Pet. 2, 21: ἡ παραδοθεῖσα ἁγία ἐντολή. Das Capitel enthält die Warnung vor den groben Sünden.

II, 2. S. Barnab. 19, 4: οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις. Br. verweist auf Clem. Alex. Paedag. III, 12, 89: Ἐστὶν ἡμῖν ἡ δεκάλογος ἢ διὰ Μουσέως . . . περιγράφουσα· „οὐ μοιχεύσεις, οὐκ εἰδωλολατρήσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις“. Clemens ist hier keinesfalls lediglich von Exod. 20 (Deut. 5), resp. von Rom. 13, 9 abhängig, sondern entweder von Barn. oder von der Διδασχῇ, wie das „παιδοφθορήσεις“ beweist, welches dem Barn. eigenthümlich ist (s. 10, 6: οὐ μὴ γένη παιδοφθόρος). Aber Barn. bietet das κλέψεις nicht. — μαγεύσεις] Act. 8, 9. — φαρμακεύσεις] Gal. 5, 20; Apoc. 9, 21; 18, 23; 21, 8; 22, 15. — φονεύσεις] Barn. 19, 5: οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ, οὐδὲ πάλιν γεννηθὲν ἀποκτενεῖς. — ἐπιθυμήσεις] Barn. 19, 6: οὐ μὴ γένη ἐπιθυμῶν τὰ τοῦ πλησίον σου.

II, 3. ἐπιорκήσεις] Mt. 5, 34; Jacob. 5, 12; dagegen Tertull. Apol. 32. — κακολογήσεις] Br. vergleicht Proverb. 20, 20; s. Mt. 5, 22. — μνησικακήσεις] Barn. 19, 4: οὐ μνησικακήσεις τῷ ἀδελφῷ σου. I Clem. 2, 5: ἐλιζκρινεῖς καὶ ἀκέραιοι ἦτε καὶ ἀμνησίκακοι εἰς ἀλλήλους. I Clem. 62, 2. Barnab. 2, 8.

II, 4. S. Barnab. 19, 7: οὐκ ἔσῃ διγνώμων οὐδὲ γλωσσώδης, παγὶς γὰρ θανάτου ἐστὶν ἢ δίγλωσσία.

5. *Οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου ψευδής, οὐ κενός, ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει.*

5

6. *Οὐκ ἔσσι πλεονέκτης οὐδὲ ἄρπαξ οὐδὲ ὑποκριτής οὐδὲ κακοήθης οὐδὲ ἐπερήφανος, οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὸν κατὰ τοῦ πλησίον σου.*

7. *Οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ οὓς μὲν ἐλέγξεις, 15 περὶ δὲ ὧν προσείξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου.*

sein; denn eine Schlinge des Todes ist die Zweizüngigkeit.

5. Deine Rede soll nicht lügenhaft sein, nicht hohl, sondern erfüllt mit That.

6. Du sollst nicht sein ein Habsüchtiger, noch ein Räuber, noch ein Heuchler, noch ein Arglistiger, noch ein Stolzer; Du sollst nicht bösen Anschlag wider Deinen Nächsten fassen.

7. Keinen Menschen sollst Du hassen, sondern die Einen überführen, für die Anderen beten und noch Andere mehr als Deine Seele lieb haben.

II, 5. Man beachte den Klimax; zu πράξει (fort. leg. πράξεως) s. I Clem. 38, 2: ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς. Ignat. ad Eph. 15, 1. 2: ἵνα δι' ὧν λαλεῖ πράσῃ. II Clem. 4. Justin. Apol. I, 14 fin. I, 16, p. 63 E. Von evangelischen Sprüchen gehört Mt. 5, 37 nicht hierher, eher Mt. 23, 3; auf beide verweist B. — μεμεστ.] Act. 2, 13. Rom. 15, 14: μεστοὶ ἔστε ἀγαθωσύνης. Jacob. 3, 17: σοφία μεστὴ ἐλέους. I Clem. 2, 3: μεστοὶ ὁσίας βουλῆς.

II, 6. S. Barnab. 19, 6: οὐ μὴ γένη πλεονέκτης. — ἄρπαξ] Mt. 7, 15; I Cor. 5, 10. 11: ἡ πλεονέκτης . . . ἡ ἄρπαξ; ibid. 6, 10. — κακοήθης] Rom. 1, 29: κακοήθεια. Mit Recht vergleicht Br. I Clem. 35, wo sich auch πλεονεξία, κακοήθεια, ἐπερηφανία zusammen genannt finden. — βουλὴν πονηρὰν] S. Barnab. 19, 3: οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου.

II, 7. S. Barnab. 19, 11: εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν. Hier liegt, wenn unter τ. πον. böse Menschen (nicht der Satan) zu verstehen sind, eine absichtliche Correctur am Text des Barn. in der *Μιδαχή* vor, auf die Krawutzky bereits bei seiner Untersuchung der KO. hingewiesen. Der Verfasser unterscheidet drei Classen unter den Menschen, wie sie dem Christen entgentreten, 1) die Sünder, welche Ermahnung annehmen, 2) die z. Z. unverbesserlichen Sünder, 3) die christlichen Brüder. — ἐλέγξεις] S. c. IV, 3; XV, 3. — ἀγαπήσεις] Barn. 19, 5: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου. Der Ausdruck ist dem Barn. eigenthümlich. s. c. 1, 4; 4, 6. Zur Form des Satzes vgl. Jud. 22. 23. Das ganze Capitel enthält 25 Warnungen; die 10 ersten beziehen sich auf Dekalog,

III, 1. *Τέκνον μου, φεύγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ.*

2. *Μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόρον· μηδὲ ζηλωτῆς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικός· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων φόροι γεννῶνται.*

3. *Τέκνον μου, μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν· μηδὲ αἰσχρολόγος μηδὲ ὑψηλόφθαλμος· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων μοιχεῖται γεννῶνται.* 4. *Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωροσκόπος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλο-*

III, 1. Mein Kind, fliehe vor jeglichem Bösen und vor Allem, was ihm ähnlich ist.

2. Werde nicht zornig; denn es führt der Zorn zum Todschatz, 5 auch nicht eifernd noch streitsüchtig noch hitzig; denn aus dem Allen entstehen Todschatze.

3. Mein Kind, werde nicht lüstern; denn es führt die Lust 10 zur Hurerei, auch rede nicht Zoten noch schlage Deine Augen hoch auf; denn aus dem Allen entstehen Ehebrüche. 4. Mein Kind, werde kein Vogelschauer: 15 denn das führt zum Götzen-

3. αὐτοῦ vix mutandum in αὐτῶ; cf. Const. App., sed KO: αὐτοῦ. — 4. ὀργίλος cod.

Gebot 5—9 (ausser 8); die 8 folgenden warnen vor Zungensünden. Das Genauere s. Prolegg. § 3.

III, 1. *Τέκνον μου*] Die Anrede, die in diesem Cap. fünfmal vorkommt, stammt aus der jüdischen hagiographischen Literatur, welcher überhaupt dieses Cap. nachgebildet ist. — *φεύγε*] Barnab. 4, 1: *φύγομεν οὖν τελείως ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀνομίας*; auch in *A.* ist *πονηροῦ* um des folgenden willen neutrisch zu verstehen. Es folgen nun in *A.* 5×2 Verbote, die sehr kunstvoll und einander parallel ausgearbeitet sind. Aus den Geboten 5 f. des Dekalogs ist hier gleichsam ein neuer Dekalog entwickelt. Eine Quelle ist nicht bekannt. Das Thema der Ausführungen v. 2—6 ist in v. 1 angegeben und liegt in dem *ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ*.

III, 2. S. I Clem. 4, 7. — *ὀργίλος*] Tit. 1, 7. — *ζηλωτής*] Im N. T. stets im guten Sinne; so auch I Clem. 45, 1. — *ἐριστικός* und *θυμικός* fehlen im N. T.

III, 3. *ἐπιθυμητής*] I Cor. 10, 6. — *αἰσχρολογία*. — *ὑψηλόφθαλμος*] Ein Hapaxleg., welches die Const. App. VII, 6 (p. 201, 23) durch *διψόφθαλμος* ersetzt haben. Zum Gedanken vergleicht Br. II Pet. 2, 14 u. Testam. Beniam. 6: *οὐ πλανᾶται μετωρισμοῖς ὀφθαλμῶν*; Isasch. 7: *οὐκ ἐπόρευσά ἐν μετωρισμοῖς ὀφθαλμῶν μου*.

III, 4. S. Levit. 19, 26. 31. Deut. 18, 10 sq. — *ἐπασιδός*] Iren. I, 25, 4: *ἐπασιδαί*, II, 32, 5: „nec incantationibus facit ecclesia aliquid“. — *μαθηματικός*] Tertull. de idol. 9. adv. Marc. I, 18: „nam et mathematici plu-



λατρίαν· μηδὲ ἑπασιδὸς μηδὲ  
μαθηματικὸς μηδὲ περικαθαί-  
ρων, μηδὲ θέλε αὐτὰ βλέπειν·  
ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων εἰδω-  
5 λολατρία γεννᾶται. 5. Τέκνον  
μου, μὴ γίνου ψεύστης· ἐπειδὴ  
ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν  
κλοπὴν· μηδὲ φιλάργυρος μηδὲ  
κενόδοξος· ἐκ γὰρ τούτων  
10 ἀπάντων κλοπαὶ γεννῶνται.  
6. Τέκνον μου, μὴ γίνου γόγ-  
γυσος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν  
βλασφημίαν· μηδὲ ἀνθάδης μη-  
δὲ πονηρόφρων· ἐκ γὰρ τού-  
15 των ἀπάντων βλασφημίαι γεν-  
νῶνται.

7. Ἰδοὺ δὲ πρᾶνς, ἐπεὶ οἱ

dienst, auch kein Beschwö-  
rer, kein Magier und kein Zau-  
berer, auch wolle dergleichen  
nicht ansehen; denn aus dem  
Allen entsteht Götzendienst.  
5. Mein Kind, werde kein Lüg-  
ner; denn es führt die Lüge zum  
Diebstahl, auch kein Geldsüch-  
tiger noch eitlen Ruhm Suchen-  
der; denn aus dem Allen ent-  
stehen Diebstähle. 6. Mein Kind,  
werde kein Murrender; denn das  
führt zur Lästörung, auch nicht  
frech noch schlechtgesinnt; denn  
aus dem Allen entstehen Läste-  
rungen.

7. Sei aber sanftmüthig; denn

5. τέκνον μου cod., Clem. Alex. vñ. — 6. ἐπειδὴ ὁδηγεῖ cod., Clem. Alex. ὁδηγεῖ γὰρ.  
— 7. εἰς cod., Clem. Alex. πρὸς.

rimum Marcionitae“. Justin. Apol. I, 14. Philosoph. IX, 14 p. 293. X, 29. Ep. Hadriani ad Servian.: „nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes“. — περικαθαίρων] Br. citirt das Scholion zu Const. App.: Περικαθαίρων ὁ διὰ θυσιῶν δοκῶν κωλύειν νόσους ἢ ἁμαρτίας, und zu VIII, 32: περικαθαίρων λέγεται ὁ ὕδασιν ἐπιρραίνων, ἐσκεवासμένοις μετ' ἐποδῆς, εἰς κάθαρσιν δῆθεν τινα. Aber in Deut. 18, 9 ist das Wort in anderem Sinne gebraucht. Zu ἑπασιδός s. Philosoph. IX, 15 p. 294. X, 29 p. 330.

III, 5. ψεύστης] Clem. Strom. I, 20, 100: οὗτος κλέπτης ὑπὸ τῆς γροφῆς εἰρηται· φησὶ γοῦν, νῦν μὴ γίνου ψεύστης· ὁδηγεῖ γὰρ τὸ ψεῦσμα πρὸς τὴν κλοπὴν. Clemens hat hiernach die *Διδ.* gekannt und als γροφῆ citirt.

III, 6. γόγγυσος] Dieses Wort findet sich sonst nur noch Proverb. 16, 28 (Theod.). Ep. Jud. 16: οὗτοι εἰσιν γογγυσταί, μεμψίμοιροι . . . καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπεροχά. I Cor. 10, 10; Philipp. 2, 14; I. Pet. 4, 9. Eph. 4, 31: πικρία . . . βλασφημία. — ἀνθάδης] Tit. 1, 7. II Pet. 2, 10: ἀνθάδεις, δόξας οὐ τρέμονσιν, βλασφημοῦντες. Herm. Sim. V, 4, 2; IX, 22, 1—3. I Clem. 1, 1; 30, 8; 57, 2. — πονηρόφρων] Das Wort ist bisher nur Const. App. VII, 7 (p. 202, 8) nachgewiesen u. stammt dort aus der *Διδ.*

III, 7. πρᾶνς] S. Barn. 19, 4: ἔση πρᾶνς. — οἱ πρᾶντες] Mt. 5, 5: μακάριοι οἱ πρᾶντες, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν.

πραεὶς κληρονομήσουσι τὴν γῆν.  
 8. Γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεή-  
 μων καὶ ἄκακος καὶ ἡσύχιος  
 καὶ ἀγαθὸς καὶ τρέμων τοὺς  
 λόγους διὰ παντός, οὓς ἤκουσας.  
 9. Οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ  
 δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος.  
 Οὐ κολληθήσεται ἡ ψυχὴ σου  
 μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ  
 δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀνα-  
 στραφήσῃ. 10. Τὰ συμβαίνοντά  
 σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ  
 προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι ἄτερ Θεοῦ  
 οὐδὲν γίνεται.

IV, 1. Τέκνον μου, τοῦ λα-  
 λοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ  
 Θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέ-

die Sanftmüthigen werden die  
 Erde besitzen. 8. Werde lang-  
 müthig und barmherzig und  
 lauter und gesetzt und gütig  
 und zittre alle Zeit vor den Wor- 5  
 ten, die Du gehört hast. 9. Er-  
 höhe Dich nicht selbst und lass  
 Deine Seele nicht übermüthig  
 werden. Nicht soll Deine Seele  
 zu Hohen sich halten, sondern 10  
 mit Gerechten und Niederen  
 sollst Du umgehen. 10. Die  
 Dir zustossenden Widerfahrnisse  
 sollst Du als gute hinnehmen,  
 wissend, dass ohne Gott nichts 15  
 geschieht.

IV, 1. Mein Kind, gedenke  
 dessen, der zu Dir das Wort Got-  
 tes redet, Nacht und Tag, ehre

III, 8. S. Barn. 19, 4: ἔση ἡσύχιος, ἔση τρέμων τοὺς λόγους οὓς ἤκου-  
 σας. Cf. Jes. 56, 2. Coloss. 3, 12. I Thess. 5, 14. 15. Herm. Mand. V  
 (Br.). I Clem. 2, 1: καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνεστερ-  
 νισμένοι ἦτε.

III, 9. 10. S. Barn. 19, 3: οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν, ἔση δὲ ταπεινόφρων  
 κατὰ πάντα . . . οὐ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος . . . 6: οὐδὲ κολληθήσῃ  
 ἐκ ψυχῆς σου μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ ταπεινῶν καὶ δικαίων ἀναστρα-  
 φήσῃ. τὰ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι  
 ἄνευ Θεοῦ οὐδὲν γίνεται. Barn. 4, 2; 19, 2. I Clem. 46, 4. Die ἐνεργή-  
 ματα sind in J. nach dem Zusammenhang wohl vornehmlich die Wider-  
 fahrnisse seitens böser Menschen. Zum Gedanken s. Mt. 10, 29. 30; Rom.  
 8, 28. I Pet. 3, 13.

IV, 1. 2. Das Capitel enthält die besonderen sittlichen Gebote, die  
 dem Christen als Glied der christlichen Gemeinde gelten. Bei Barn.  
 19, 9. 10 heisst es: ἀγαπήσεις ὡς κόρην [τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν  
 λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου. μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ  
 ἡμέρας, καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων.  
 Die J. hat merkwürdigerweise die Einschärfung der Pflicht, stündlich den  
 Gerichtstag zu bedenken, weggelassen. Dagegen hat sie den Satz einge-  
 schoben, dass der Verkündiger des Worts geehrt werden soll wie der  
 Herr, und gebietet, dass man Tag und Nacht seiner eingedenk sein  
 soll (!). — λαλοῦντος κτλ.] Hebr. 13, 7: Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων

ρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὁθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν. 2. Ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπαῖς τοῖς λόγοις αὐτῶν. 3. Οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ

ihn aber wie den Herrn; denn wo her die Herrschaft verkündet wird, daselbst ist der Herr. 2. Aufsuchen aber sollst Du täglich das Angesicht der Heiligen, auf dass Du durch ihre Gespräche erquickt werdest. 3. Richte keine

7. ποιήσεις edidi (cf. Barn.; Const. App. VII, 10 p. 203, 10; KO), cod. ποθήσεις.

ἡμῶν (cf. v. 17), οἵτινες ἐλάλησαν ἡμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ; ibid. 12, 25: Βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα. Zu verstehen sind unter den λαλοῦντες vornehmlich die „Propheten“, „Lehrer“, „Apostel“ (s. c. XI sq.), aber auch die Bischöfe und Diakonen (c. XV). Dass im Hebräerbrief die ἡγοούμενοι als diejenigen bezeichnet werden, die das Wort Gottes verkünden, wirft ein Licht auf die Stellen im I. Clemensbrief, wo ἡγοούμενοι neben πρεσβύτεροι steht. — νυκτὸς κ. ἡ.] Act. 20, 31: τριετίαν νύκτα κ. ἡμέραν οὐκ ἐπανεσάμην κτλ. I Clem. 2, 4: ἀγὼν ἦν ὑμῖν ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ἐπὲρ πάσης τῆς ἀδελφότητος. — τιμήσεις] S. c. XV, 2. I Clem. 1, 3: τιμῇ τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς πρεσβυτέρους. — ὡς κύριον] S. c. XI, 2: δέξασθε αὐτὸν ὡς κύριον. Man muss, um diese Anordnung nicht zu überschätzen, darauf achten, dass nach c. IV, 11 die Sklaven ihren Herren auch wie Gott gehorchen sollen. Andererseits wirft eine Stelle wie die unsrige ein Licht auf den Ursprung der rhetorischen Verherrlichung der kirchlichen Amtsträger, wie wir sie bei Ignatius finden. — κυριότης] Jud. 8: κυριότητα ἀθετοῦσιν. II Pet. 2, 10: κυριότητος καταφρονοῦντας. Die Erklärung von Schott, dass unter κυριότης in beiden Fällen die böse Engelwelt zu verstehen sei, wird durch unsere Stelle vollends beseitigt; κυριότης ist die Gottheit, näher die Herrschergewalt, sei es Gottes sei es Christi (so an unsrer Stelle); s. Herm. Sim. V, 6, 1: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καί ται εἰς ἐξουσίαν μεγάλην καὶ κυριότητα. In den Const. App. VII, 9 (p. 203, 1) ist der Satz richtig paraphrasirt: ὅπου γὰρ ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία, ἐκεῖ ὁ θεὸς πάρεστιν. Ähnlich braucht Hermas das Wort θεότης Mand. X, 1, 4—6; XI, 5, 10, 14, z. B.: καὶ γὰρ ἐὰν ἀκούσωσι περὶ τῆς θεότητος = die Predigt von Gott vernehmen. — Ἐκζητήσεις κτλ.] Gemeint sind nicht die cultischen Gemeindeversammlungen; denn diese finden nach c. XIV nur Sonntags statt; sondern freie Vereinigungen wie XVI, 2. — ἁγίων] Nach seiner falschen Bestimmung des Zwecks der cc. I—VI als für Katechumenen geschrieben, versteht Br. unter den ἁγιοὶ die Katecheten; allein zweifellos sind alle wahren Christen zu verstehen; s. die paulinischen Briefe, I Clem., Hermas. — Justin. Apol. I, 67: σίνεσμεν ἀλλήλοις ἀεὶ.

IV, 3. S. Barn. 19, 12: οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους σιναγαγῶν . . . 19, 11: κρινεῖς δικαίως . . . 19, 4: οὐ λήμνη πρόσωπον

μαχομένους· κρινεῖς δικαίως, οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώμασιν. 4. Οὐ διψυχῆσεις, πότερον ἔσται ἢ οὐ.

5. Μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν. 6. Ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. 7. Οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις· γνώσῃ γὰρ τίς ἐστὶν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. 8. Οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον, συκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἔρεῖς ἴδια

Spaltung an, stifte vielmehr Frieden unter den Streitenden; halte gerechtes Gericht, sieh' nicht auf die Person, wenn Du Jemanden seiner Vergehungen überführst. 5 4. Zweifle nicht, ob (Gottes Gericht) kommen wird oder nicht.

5. Werde nicht Einer, der zum Nehmen seine Hände ausstreckt, sie aber zum Geben zusammen- 10 zieht. 6. Wenn Du durch Deiner Hände Arbeit etwas besitzt, so gieb ein Lösegeld für Deine Sünden. 7. Bedenk' Dich nicht ob Du geben sollst und 15 murre nicht beim Geben; denn erfahren wirst Du, wer der gute Erstatte des Lohnes ist. 8. Nicht sollst Du den Bedürftigen ab-

15. ὁ Bryennios, cod. ἡ.

ἐλέγξαι τινὰ ἐπὶ παραπτώματι; s. Polyc. ep. 6, 1: ἀπεχόμενοι πάσης . . . προσωποληψίας, κρίσεως ἀδίκου. — ἐλέγξαι] S. c. II, 8; XV, 3. Zu dem Verse s. auch I Cor. 6; I Clem. 2, 4—6; Ignat. ad Smyrn. 7, 2.

IV, 4. S. Barn. 19, 5: οὐ μὴ διψυχῆσης πότερον ἔσται ἢ οὐ (scil. das göttliche Gericht); dass dieses gemeint ist, zeigt der Zusammenhang. S. Herm. Mand. IX. Die Bearbeitungen verstehen die Gebetserhörung.

IV, 5. S. Barn. 19, 9: μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν. Act. 20, 35. I Clem. 2, 1.

IV, 6. S. Barn. 19, 10: ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτрон ἁμαρτιῶν σου und meine Bemerkungen zu dieser Stelle u. zu II Clem. 16, 4. Polyc. ep. 10, 2. Der Gedanke stammt aus der jüdischen hagiographischen Literatur und hat sich von den ältesten Zeiten her in der Christenheit eingebürgert. Br. interpungirt nach ἔχῃς.

IV, 7. S. Barn. 19, 11: οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις, γνώσῃ δὲ τίς ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. I Clem. 2, 7: ἀμεταμέλητοι ἦτε ἐπὶ πάσῃ ἀγαθοποιᾷ. — καλός von Gott auch Barn. 7, 1. I Clem. 49, 3.

IV, 8. Die ersten vier Worte fehlen bei Barn.; Br. vergleicht Sir. 4, 5: ἀπὸ δεομένου μὴ ἀποστρέψῃς ὀφθαλμόν. Barn. 19, 8: κοινωνήσεις ἐν πᾶσιν τῷ πλησίον σου, καὶ οὐκ ἔρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀφθάρτῳ κοινωνοὶ ἐστέ, πόσω μᾶλλον ἐν τοῖς φθαρτοῖς. — ἴδια] Act. 4, 32;



εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ  
κοινωνοὶ ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν  
τοῖς θνητοῖς.

5

9. Οὐκ ἀρεῖς τὴν χεῖρά σου  
ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς  
10 θυγατρὸς σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεό-  
τητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ  
θεοῦ. 10. Οὐκ ἐπιτάξεις δούλῳ  
σου ἢ παιδίῳ, τοῖς ἐπὶ τὸν  
αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, ἐν πι-  
15 κρίᾳ σου, μήποτε οὐ μὴ φοβη-  
θήσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις  
θεόν· οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρό-  
σωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὗς  
τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν. 11. Ὑμεῖς  
20 δὲ οἱ δοῦλοι ὑποταγῆσθε τοῖς  
κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ θεοῦ  
ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ.

weisen, sondern Alles mit Dei-  
nem Bruder gemeinsam gebrau-  
chen, und nicht sollst Du sagen,  
es sei Dein Eigenthum; denn  
wenn Ihr in dem Unsterblichen  
Genossen seid, wie viel mehr  
in den vergänglichen Dingen!

9. Nicht sollst Du abziehen  
Deine Hand von Deinem Sohne  
oder von Deiner Tochter, son-  
dern von Jugend auf sollst Du  
sie die Gottesfurcht lehren.  
10. Nicht sollst Du in Bitter-  
keit Deinem Sklaven oder Skla-  
vin, die auf denselben Gott  
hoffen, befehlen, auf dass sie  
nicht die Furcht vor dem Gott  
verlieren, der über Beiden ist;  
denn nicht kommt er nach An-  
sehn der Person zu berufen, son-  
dern zu denen, welche der Geist  
bereitet hat. 11. Ihr Sklaven,

11. post διδάξεις fort. αὐτοῖς inserendum, cf. Const. App. — 21. ὑμῶν Bryennios, cod. ἡμῶν.

I Clem. 2, 6; Herm. Sim. V et saepius. Justin., Apol. I, 14. 67: οἱ ἔχον-  
τες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν. Lucian, Peregr. Prot. 13. Iren.  
IV, 13, 2. Tertull., Apol. 39. — ἀθανάτῳ κτλ.] S. Rom. 15, 27. Zur Form  
des Satzes s. Mt. 25, 21. Lc. 16, 11 sq. II Clem. 8, 5.

IV, 9. S. Barn. 19, 5: οὐ μὴ ἄρχῃς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ  
ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις φόβον τοῦ θεοῦ.  
Eph. 6, 4; meine Note zu I Clem. 1, 3 und Polyc. ep. 4, 2: τὰ τέκνα  
παιδεύειν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ.

IV, 10. S. Barn. 19, 7: οὐ μὴ ἐπιτάξῃς δούλῳ σου ἢ παιδίῳ ἐν πι-  
κρίᾳ, τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται  
τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις θεόν· ὅτι ἦλθεν οὐ κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ'  
οὗς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν. — πνεῦμα] s. c. VII, 1. 3. Nur an diesen  
Stellen ist vom h. Geiste die Rede. Der Gedanke ist ein paulinischer, s.  
Rom. 8, 29. 30.

IV, 11. S. Barn. 19, 7: ὑποταγῆσθαι κυρίοις ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ  
καὶ φόβῳ. Eph. 6, 5—8. Coloss. 3, 22.

aber gehorchet Eueren Herren wie einem Abbilde Gottes in Scheu und Furcht.

12. *Μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρι-  
σιν καὶ πᾶν ἃ μὴ ἀρεστὸν τῷ  
κυρίῳ.* 13. *Οὐ μὴ ἐγκαταλίπης  
ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις δὲ ἅ  
παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς  
μήτε ἀφαιρῶν.* 14. *Ἐν ἐκκλη-  
σίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώ-  
ματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ  
ἐπὶ προσεσχῇν σου ἐν συνει-  
δήσει πονηροῦ. Αὕτη ἐστὶν ἡ  
ὁδὸς τῆς ζωῆς.*

V, 1. *Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς  
ἐστὶν αὕτη· πρῶτον πάντων*

12. Hassen sollst Du alle  
Heuchelei und Alles, was dem 5  
Herrn nicht wohlgefällig ist.  
13. Lass die Gebote des Herrn  
nicht fahren, sondern bewahre  
was Du empfangen hast, ohne  
etwas dazuzuthun oder wegzu- 10  
nehmen. 14. In der Gemeinde  
bekenne Deine Übertretungen,  
und tritt nicht zu Deinem Ge-  
bet hinzu mit bösem Gewissen.  
Das ist der Weg des Lebens. 15

V, 1. Der Weg des Todes  
aber ist dieser: allem zuvor ist

IV, 12. S. Barn. 19, 2: *μισήσεις πᾶν ὃ οὐκ ἔστιν ἀρεστὸν τῷ θεῷ, μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν.*

IV, 13. S. Barn. 19, 2: *οὐ μὴ ἐγκαταλίπης ἐντολὰς κυρίου.* Barn. 19, 11: *φυλάξεις ἅ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν.* II Pet. 2, 21: *ἡ παραδοθεῖσα ἁγία ἐντολή.* Zu *ἐντολαί* s. II Clem. 3, 4; 4, 5; 6, 7; 8, 4; 17, 1. 3. 6. Zum Gebot nichts wegzunehmen oder zuzusetzen s. Euseb., h. e. V, 16, 3. Apoc. 22, 18. 19.

IV, 14. S. Barn. 19, 12: *ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου· οὐ προσήξεις ἐπὶ προσεσχῇν ἐν συνειδήσει πονηροῦ. αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός.* Barnab. 6, 16. I. Clem. 51, 3: *καλὸν ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων;* 52. Es ist sehr bemerkenswerth, dass erst der Verf. der *Διδ.* zu *ἐξομολογήσῃ* das „ἐν ἐκκλησίᾳ“ hinzugefügt hat; s. das zu IV, 1 Bemerkte. Übrigens ist die geschichtliche Kunde, die wir hier und XIV, 1 über die öffentliche Exhomologese im Gottesdienst erhalten, von höchstem Werthe. Als Sachparallele ist Jacob. 5, 16 zu vergleichen: *ἐξομολογεῖσθε ὅν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων.*

V. Dieses Capitel stimmt fast wörtlich mit Barn. c. 20. Dort lautet der Eingang: *Ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδὸς ἐστὶν σκολιὰ καὶ κατάρως μεστή. ὁδὸς γάρ ἐστιν θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας, ἐν ᾗ ἐστὶν τὰ ἀπολλύν-  
τα τὴν ψυχὴν αὐτῶν.* Im ersten Vers hat die *Διδ.* hinzugefügt *ἐπιθυμία, πορνεία, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, ἀλαζονεία*, dagegen aus Barn. weggelassen *παράβασις, ἀφοβία θεοῦ* und das Wort *δυνάμει* nach *ὑπὸς*. Im zweiten Vers hat die *Διδ.* nach *κρίσει δικαίᾳ*

5 *πονηρά ἐστὶ καὶ κατάρως μεστή·  
 φόνοι, μοιχεύει, ἐπιθυμῖαι, πορ-  
 νεύει, κλοπαί, εἰδωλολατρίαι,  
 μαγεύει, φαρμακίαι, ἄρπαγαί,  
 10 *ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις,  
 διπλοκαρδία, δόλος, ὑπερηφα-  
 νία, κακία, ἀνθάδεια, πλεονεξία,  
 αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύ-  
 της, ὕψος, ἀλαζονεία. 2. Διω-  
 10 *ται ἀγαθῶν, μισοῦντες ἀλή-  
 θειαν, ἀγαπῶντες ψεῦδος, οὐ  
 γινώσκοντες μισθὸν δικαιο-  
 σύνης, οὐ κολλῶμενοι ἀγαθῷ  
 οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ, ἀρνηνοῦν-  
 15 *τες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ'  
 εἰς τὸ πονηρόν· ὧν μακρὰν  
 πρᾶντης καὶ ὑπομονή, μάταια  
 ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀντα-  
 πόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν,  
 20 *οὐκ ποιοῦντες ἐπὶ καταπονου-  
 μένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν  
 ποιήσαντα αὐτοῖς, φονεῖς τέκ-  
 νων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ,  
 ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμε-  
 25 *νον, καταπονοῦντες τὸν θλι-  
 βόμενον, πλουσίων παράκλη-  
 τοι, πενήτων ἄνομοι κριταί,  
 πανθαμάρτηγοι· ὀνυθίζετε,  
 τέκνα, ἀπὸ τούτων ἀπάντων.******

er schlecht und voll Fluches:  
 Morde, Ehebrüche, Lüste, Hu-  
 rereien, Diebstähle, Abgötte-  
 reien, Zaubereien, Giftmische-  
 reien, Räubereien, falsche Zeug-  
 nisse, Heucheleien, Doppelsinn,  
 List, Hochmuth, Bosheit, Frech-  
 heit, Habsucht, faules Geschwätz,  
 Neid, Dreistigkeit, Stolz, Gross-  
 thun. 2. Verfolger der Guten  
 (sind solche), hassen die Wahr-  
 heit, lieben die Lüge, erkennen  
 nicht den Lohn der Gerechtig-  
 keit, halten sich nicht zum  
 Guten noch zum gerechten Ge-  
 richt, wachen, aber nicht zum  
 Guten, sondern zum Bösen; fern-  
 ab von ihnen ist Sanftmuth und  
 Geduld, sie lieben das Nichtige,  
 trachten nach Belohnung; un-  
 barmherzig gegen den Armen,  
 nicht Leid tragend über den Gram-  
 gebeugten, vergessend den, der  
 sie geschaffen hat, Kindermör-  
 der, Zerstörer des Gebildes Got-  
 tes (im Mutterleib); den Bedürf-  
 tigen abweisend, den Geplagten  
 bedrückend, der Reichen Helfer,  
 der Armen ungerechte Richter,

„χήρα καὶ ὀρφανῷ οὐ προσέχοντες“ weggelassen, ferner „καὶ πόρρω“ nach  
 μακρὰν, und „ἐν χειρὶ ἐν καταλαλιᾷ“ nach καταπονουμένῳ. Für ἀρνη-  
 νοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν bietet Barn. ἀρρ. οὐκ εἰς φόβον θεοῦ. Die  
 übrigen Differenzen, resp. die Umstellungen, sind unbedeutend. Das ganze  
 Capitel hat die stärkste Parallele an dem Lasterkataloge Herm. Mand.  
 VIII, 3—5; wie überhaupt das ganze 8. Mandatum sich mit den 5 ersten  
 Capp. der *Αἰδ.* nahe berührt. Die sieben zum Text des Barnab. (20, 1)  
 in der *Αἰδ.* (s. oben) hinzugesetzten Worte finden sich bis auf zwei (das  
 5. und 6.) auch bei Hermas. Ist das zufällig? s. ausserdem zum Anfang  
 Herm. Mand. VI, 2, 4 (Br.). Zu πανθαμάρτηγοι s. H. Clem. 18, 2.



mit allen Sünden beschwert!  
Möchtet Ihr, meine Kinder, von  
allen solchen Leuten gerettet  
werden!

VI, 1. Ὅρα μή-τις σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς, ἐπεὶ παρεκτὸς θεοῦ σε διδάσκει. 2. Εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν

VI, 1. Sieh' zu, dass Niemand 5  
Dich abführe von diesem Weg  
der Lehre; denn anders als Gott  
es will lehrt er Dich. 2. Wenn  
Du nämlich das ganze Joch des

VI, 1. διδαχῆς] Barn. 18, 1. — διδάσκει] Barnabas (21, 8) sagt: γίνεσθε θεοδιδάκτοι. Zum ganzen Vers s. Barn. 21, 1; 5, 4 und *Ad.* XI, 2. Zum ganzen Capitel Prolegg. § 3.

VI, 2. βαστάσαι.. ζυγόν] Act. 15, 10: ζυγὸν .. οὐκ ἰσχύσαμεν βαστάσαι. Justin., Dial. 53 p. 272 D: τὸν ζυγὸν τοῦ λόγου [τοῦ Χριστοῦ] βαστάζων. Mt. 11, 29: ἄρατε τὸν ζυγὸν μου ἐφ' ὑμῶν (Barn. 2, 6: ὁ καιρὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἔνεν ζυγοῦ ἀνάγκης ὄν. I Clem. 16, 17: ἐπὶ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες). — τέλειος] S. I, 4; X, 5; XVI, 2. Philipp. 3, 15. In den Prolegomenen ist diese Stelle eingehender behandelt und das Verhältniss, in welchem dieselbe zu c. I—V steht, bestimmt. Unter dem ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου sind die Forderungen zu verstehen, zu deren Erfüllung man Asket (Enkratit) werden muss. Diese will der Verf. nicht Allen auferlegen. Da er aber v. 3 die Askese in Bezug auf die Speisen besonders berührt, da zu allen Zeiten in der alten Kirche neben dem Gebot der Armuth und der Enthaltung vom Fleisch- (und Wein-)Genuss die Enthaltung von der Ehe die Vorschrift der christlichen Vollkommenheit bildete (s. z. B. den 51. Can. ap.), da endlich der Verfasser c. XI, 11 ausdrücklich auf die Enthaltung von der Ehe zu reden kommt, so ist es wahrscheinlich, dass er hier, bei dem ὅλος ὁ ζυγός (VI, 2), vornehmlich an diese gedacht hat. Eine Reihe von Stellen soll dies belegen; die meisten von ihnen zeigen zugleich, dass der Verf. mit seiner Auffassung nicht allein gestanden hat. Die Überzeugung: αἱ ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν (I Joh. 5, 3) findet man in der nachapostolischen Literatur kaum irgendwo mehr ausgesprochen. Etwas davon klingt noch, aber freilich gebrochen, im XII. Mandatum des Hermas durch, aber Hermas selbst (c. 3, 4) erklärt: αἱ ἐντολαὶ μεγάλαι καὶ καλὰ καὶ ἔνδοξοι εἰσὶ καὶ δυνάμεναι εὐφροῦναι καρδίαν ἀνθρώπου τοῦ διναμένου τηρεῖν αὐτάς. οὐκ οἶδα δὲ εἰ δύνανται αἱ ἐντολαὶ αἷται ὑπὸ ἀνθρώπου φυλαγεῖν, διότι σκληραὶ εἰσὶ λίαν. Ähnlich lässt Justin den Trypho (Dial. 10 p. 227 C) sagen: ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστὰ οὕτως καὶ μεγάλα ἐπίσταμαι εἶναι, ὥς ὑπολαμβάνειν μηδὲνα δύνασθαι φυλάξαι αὐτά. Daher hat man sehr frühe (s. II Clem. 7, 3; 18, 2; Herm. var. loc.; vergl. auch evangelische und paulinische Stellen) in der Kirche die Unterscheidung einer höheren,

ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ· Herrn zu tragen vermagst, wirst  
εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο Du vollkommen sein; vermagst

absoluten und einer noch ausreichenden Sittlichkeit, dem entsprechend die Unterscheidung eines grösseren und geringeren Lohnes eingeführt. Gerade in Bezug auf die geschlechtliche Frage hat sich dieselbe am frühesten eingestellt (sowohl in Bezug auf die zweite Ehe [Herm. Mand. IV, 4; viel strenger Justin. Apol. I, 14, Athenag.] als auf die Ehe überhaupt). Barn. 19, 8: ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἀγνέσεις (dieses ὅσον δύνασαι, welches der Individualität Rechnung trägt, klingt wieder in c. 21, 4: ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί, ἑαυτῶν μένετε σύμβουλοι πιστοί); I Clem. 38, 2: ὁ ἀγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονεύεσθω, γινώσκων ὅτι ἑτερός ἐστὶν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν (cf. 48, 5. 6). Ignat. ad Polyc. 5: εἴ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχσίᾳ μενέτω· ἐὰν καυχῆσθῃται, ἀπώλετο. Justin. Apol. I, 15: καὶ πολλοὶ τινες καὶ πολλὰ ἐξηκοντοῦνται καὶ ἑβδομηκοντοῦνται, οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ἄφθοροι διαμένονσι· καὶ εὖχομαι κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιοῦτους δεῖξαι. Tertull. de virg. vel. 13: „Et si a deo confertur continentiae virtus, quid gloriaris, quasi non acceperis“; de monog. 11: „Ostendit Paulus fuisse, qui in matrimonio a fide deprehensi verebantur, ne non liceret eis matrimonio suo exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent“; de monog. 3, 17; de resurr. 61. Athenag. 34. Die Namen für solche sind „spadones“ (Tertull.), εἰνοῦχοι (so wurde z. B. Melito bezeichnet); s. auch Clem. Strom. III, 68 p. 542 VII, 69—83. Ap. Const. VIII, 10. Zahn, Ignat. v. Ant. S. 337. 576 f., Forschungen II S. 185—192. Die Bestrebungen in die Gemeinden, die Forderung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit zu einer allgemeinen zu machen, sind uralt, daher auch die „Secte“ der Enkratiten uralt ist (s. die Zeugnisse über dieselbe bei Zahn, Forschungen I S. 285—287). In der marcionitischen Kirche und in vielen gnostischen Gemeinschaften wurde das Verbot allgemein eingeschärft (Tertull. adv. Marc. I, 29: „Non tingitur apud Marcionem caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi caelebs, nisi divortio baptismata mercata“). Julius Cassianus hat im 2. Jahrh. ein Buch geschrieben: περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εἰνουχίας (Clem. Strom. III, 91) und Tatian ein solches unter dem Titel der christlichen Vollkommenheit (περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ Clem. Strom. III, 81). In demselben war das Verbot des Zweierherrendienstes auf den geschlechtlichen Umgang überhaupt bezogen; ähnlich urtheilten die Severianer (Euseb. IV, 29, 4, Epiph. h. 45 und später die Valesianer Epiph. h. 58). Namentlich Clemens hat sich in den Stromata mit diesen Enkratiten auseinandergesetzt, denen er einst (s. die Hypotyp.) nahe gestanden haben muss (s. auch den 51. apostolischen Canon). Vor ihm hören wir, dass Dionysius von Korinth in einem Briefe an die Knosier ihren Bischof Pinytus ermahnt habe (Euseb. h. e. IV, 23, 7), μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἀγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν καταστοχάζεσθαι ἀσθενείας.

ποίηι. 3. Περὶ δὲ τῆς βρώσεως. Du es aber nicht, so thue was Du  
 ὃ δύνασαι βάσταςον· ἀπὸ δὲ kannst. 3. Betreffs der Speise  
 τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσ- aber trage, was Du kannst; nur

Das ist ganz der Standpunkt unseres Verfassers. Iren. h. IV, 15, 2 (zu I Cor. 7, 12. 6. 25): „Si igitur et in N. T. quaedam praecepta secundum ignoscentiam apostoli concedentes inveniuntur, propter quorundam incontinentiam, ut non obdurati tales, in totum desperantes salutem suam apostatae fiant a deo, etc.“ Die enkratitische Controverse wurde bald in die gnostische verschlungen, resp. auch durch die montanistische abgelöst. Die Phrase „das Joch des Herrn auf sich nehmen“ blieb aber zur Bezeichnung freiwilliger geschlechtlicher Enthaltsamkeit, resp. der Mönchsgelübde, in der Kirche in den folgenden Jahrhunderten bestehen (s. Aphraates und viele andere Schriftsteller).

VI, 3. βρώσεως] Der Verf. gestattet also den Fleischgenuss, während verschiedene ebionitische Gemeinschaften (s. z. B. Epiph. h. 53, 1: ἐπύχονται δὲ καὶ ἐμάρτυρον τινὲς ἐξ αὐτῶν), die marcionitische Kirche, einige gnostische Secten, die Enkratiten und Tatian (s. schon die Orat. ad Gr. 23) denselben völlig verboten; aber die Enthaltung von Fleisch gilt doch auch unserem Verf. als ein Stück der christlichen Vollkommenheit. Bryennios vermuthet, dass der Verf. an die jüdischen Speisegesetze hier gedacht habe und verweist auf die ep. can. des Pamphilus nr. 5 (Lagarde, Reliq. p. 19); aber dagegen spricht 1) der Zusammenhang, 2) das ὃ δύνασαι βάσταςον. Barnabas (c. 10) belehrt darüber, dass man an eine fortdauernde Gültigkeit der jüdischen Speisegesetze nicht gedacht hat; er erwähnt übrigens l. c. die christliche Askese in Bezug auf Fleischnahrung nicht. S. die Behandlung dieser Frage bei Paulus Rom. 14, 1 f., namentlich v. 21. Dass sich das 14. Cap. des Römerbriefes nicht auf Judenchristen, welche die jüdischen Speisegesetze halten zu müssen meinten, sondern auf Asketen bezieht, scheint mir gewiss. Dabei bleibt vorbehalten, dass diese Asketen ihrer Nationalität nach Juden gewesen sein können; s. Mangold, Der Römerbrief und seine gesch. Voraussetzungen S. 239 f.; aber gerade an christianisirte Essener möchte ich nicht denken. Die Frage nach der Nationalität bleibt am besten hier ausser Betracht. — εἰδωλοθύτου] S. Act. 15, 28; I Cor. 8. 1—13. Die Ἀιδεσὶς sagt, dass die Freiheit, Alles zu essen, an dem Götzenopferfleisch ihre Grenze hat, und bezeichnet den Genuss desselben als Götzendienst. So haben die meisten Lehrer des 2. Jahrhunderts geurtheilt; s. Justin, Dial. 34 fin. 35 init. Der Genuss des Götzenopferfleisches wird zum Charakteristikum der Gnostiker gestempelt (s. Justin., l. c.; Iren. h. e. I, 6, 2 sq., I, 13, 5 sq.; I, 24, 5; I, 25, 3 sq.; I, 28, 2; Clem. Strom. III, 5). Auf das Verbot desselben bezieht sich auch vielleicht Lucian, Peregr. Prot. 16. Doch kann sich diese Stelle auch auf das Verbot des Blutes und des Erstickten beziehen (s. Act. 15, 28. Ep. Lugd. ap. Euseb. h. e. V, 1, 26; Minuc., Octav. 12; Tertull. Apolog. 9). Auffallend ist es, dass die Ἀιδεσὶς



χε· λατρεῖα γάρ ἐστι θεῶν  
νεκρῶν.

vor Götzenopferfleisch hüte Dich  
sehr; denn es ist ein Dienst  
todter Götter.

VII, 1. Περὶ δὲ τοῦ βαπτί-  
σματος, οἷτω βαπτίζατε· ταῦτα  
πάντα προειπόντες βαπτίζατε

VII, 1. Betreffs der Taufe  
aber, taufet also: Nachdem Ihr  
obige Lehren alle vorher mit-

dieses Verbotes hier nicht Erwähnung gethan hat. Zu vergl. ist Keim, Aus dem Urchristenthum S. 58 f. Schmidt, De apost. decreti sententia p. 58 sq. — θεῶν νεκρῶν] S. I Cor. 8, 4. II Clem. 3, 1: ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς θεοῖς οὐ θέομεν καὶ οὐ προσκυνοῦμεν αὐτοῖς.

VII, 1. Ein neuer Abschnitt ist hier vom Verfasser nicht sicher angedeutet. Der Hauptabschnitt folgt erst nach c. X. — βαπτίσματος] S. Justin, Apol. I, 61; Tertull. de baptismo. Das Wort auch Barn. 11, 1; II Clem. 6, 9; Herm. Vis. III, 7, 3: οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες καὶ θέλοντες βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου. Ignat. ad Polyc. 6, 2. Im N. T. kommt die Form βάπτισμα c. 20 mal vor, die Form βαπτισμός dagegen nur viermal. Justin spricht in der Apologie nirgends von βαπτίζειν, βάπτισμα, sondern braucht λοῦτρον, φωτισμός. Das Wort βαπτίζειν klang heidnischen Ohren leicht profan; im Dialog gebraucht er es. — βαπτίζατε] An alle Christen ist das Folgende gerichtet; der Verf. wendet sich nicht an bestimmte Personen; s. aber Ignat. ad Smyrn. 8, 2: οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἐγχείην ποιεῖν; noch weiter geht Tert. de bapt. 17. Justin l. c. nennt keine bestimmten Täufer. — ταῦτα πάντα προειπόντες] Gemeint ist der Inhalt von c. I—VI; von einem dogmatischen Unterricht, von einem Symbol u. s. w. redet der Verf. nicht. Die Unterweisung (das Wort κατηχεῖν findet sich Lc. 1, 4, in der ApGesch., bei Paulus und II Clem. 17, 1; auch Marcion hatte catecumeni, Tert. adv. Marc. V, 7) war mindestens vornehmlich eine moralische, s. Prolegg. § 2. 3. Justin (l. c.) sagt, dass getauft würden, ὅσοι ἂν πειθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῇ ταῦτα τὰ ἐφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δένεσθαι ἐπισκυνῶνται (s. auch c. 65); s. Mt. 28, 19. 20. Herm., l. c. Von der Taufe der Elkesaiten berichtet Hippolyt (Philosoph. IX, 15, p. 295), dass der Täufling sprechen müsse: τοῖτους τοὺς ἐπὶ μάρτυρας μαρτύρομαι, ὅτι οὐκ εἰ ἁμαρτήσω, οὐ μοι χεῖσω, οὐ κλέψω, οὐκ ἀδικήσω, οὐ πλεονεκτήσω, οὐ μισήσω, οὐκ ἀφελήσω, οὐδὲ ἐν πᾶσι πονηροῖς ἐνδοκίμω. ταῦτα οὖν εἰπὼν βαπτισθήσθω ἐν ὀνόματι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψίστου θεοῦ. Aus dem τ. π. προειπόντες an unserer Stelle lässt sich übrigens nicht erkennen, ob der Verf. eine der Taufhandlung unmittelbar vorhergehende Einschärfung der Sittengebote oder einen Unterricht in denselben überhaupt gemeint hat. — εἰς τὸ ὄνομα] Mt. 28, 19. Justin, l. c.: ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὁλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρον ποιοῦνται, s. dazu den Schluss des

εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. 2. Ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. 3. Ἐὰν δὲ ἀμφοτέρω μὴ ἔχῃς, ἔκχεον εἰς τὴν κρηλὴν τοῖς ὕδατι εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. getheilt, taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in fließendem Wasser. 2. Wenn Du aber fließendes Wasser nicht hast, 5 so taufe in anderem Wasser; wenn es aber unthunlich ist in kaltem, so nimm warmes. 3. Wenn Du aber Beides nicht hast, so giesse aus auf das 10

Capitels. Tert. de bapt. 13: „Lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta“; adv. Prax. 26: „Nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur“. Doch musste noch lange eine Praxis bekämpft werden, nach welcher man den Täufling auf den Namen des Herrn nur einmal untertauchte; s. Can. Apost. 50. — Interessant ist Firmil. ap. Cyp. ep. 72, 9. 11. — ὕδατι ζῶντι] Gewiss unrichtig erklärt Bryennios: Ὑδωρ δὲ ζῶν λέγει τὸ ἔρι ἀπὸ τοῦ φορέατος ἡντλημένον, τὸ ἐπὶ ζῶν, τὸ πρόσφατον καὶ νεαρόν. Da der Verf. von dem ὕδατι ζῶν ausdrücklich das ὕδωρ ψυχρόν unterscheidet, so kann nur an fließendes Wasser gedacht werden. Diese älteste Praxis erscheint hier also als die Regel; man konnte sie als solche bisher weder aus Act. 8, 36 sq., noch weniger aus Herm. Mand. IV, 3, 1 und Sim. IX, 16, eher schon aus Barn. 11, 8. 11 ableiten; wohl aber aus Justin., Apol. I. c., wo es von den Täuflingen heisst: ἔπειτα ἄγονται ἐφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστὶ; s. Clem. Hom. I. μαμαρτ. 1 (Lagarde p. 4, 25): εἰθ' οὕτως κατὰ τὴν Μωϋσείως ἀγωγὴν ἀγαγόντα αὐτὸν ἐπὶ ποταμὸν ἢ πηγὴν, ὅπερ ἐστὶν „ζῶν ὕδωρ“, ἔνθα ἡ τῶν δικαίων γίνεται ἀναγέννησις. Dagegen Tert. de bapt. 4: „Nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur“.

VII, 2. εἰς ἄλλο ὕδωρ] Jedes Wasser (der Verf. denkt an künstliche Wasserbecken) ist also erlaubt, wenn Flüsse oder Quellen nicht in der Nähe sind. Man beachte hier das εἰς; es ist indess schwerlich eine Ellipse anzunehmen. — εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ] S. Philosoph. IX, 16: βαπτίζεσθαι ἐν ψυχρῷ. Zu denken ist mit Br. an den Fall, dass die Gesundheit des Täuflings es verbietet, kaltes Wasser zu gebrauchen.

VII, 3. Wir haben hier das älteste Zeugniß für die Zulassung der Aspersionsstaufe; besonders wichtig ist, dass der Verf. auch nicht das geringste Schwanken über ihre Gültigkeit verräth. Die Zeugnisse für ein frühes Vorkommen der Aspersio waren bislang entweder, was ihre Zeit (so die bildlichen Darstellungen der Aspersio; s. Kraus, Roma Sotter. 2. Aufl. S. 311 f.), oder was ihre Beweiskraft (Tert. de poenit. 6. de bapt. 12) betrifft, nicht genügend sichere; jetzt ist ein Zweifel nicht mehr möglich. Aber die Bedenken über ihre volle Gültigkeit mögen in manchen Landeskirchen uralt gewesen sein; doch kann man sich auf Euseb.

4. *Πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προηστέυσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύνανται· κελεύεις* Haupt dreimal Wasser auf den Namen des Vaters und Sohnes und heiligen Geistes. 4. Vor der Taufe aber soll der Täufer und der Täufling fasten und etliche sonst, die es etwa vermögen. Dem Täufling aber gebiete, dass er einen oder zwei Tage vorher faste.

10 VIII, 1. *Αἱ δὲ νηστεῖαι ἡμῶν* VIII, 1. Eure Fasten aber

4. *κελεύεις* cod., Bryennios *κελεύσεις*.

h. e. VI, 43, 14, 15 für dieselben nur mit Zurückhaltung berufen; dagegen auf Cypr. ep. 69, 12—14 und auf die Praxis des Orients. Unserem Verf. ist die Aussprechung der drei heiligen Namen die Hauptsache und deshalb auch die dreimalige Asperision. — *μὴ ἔχης*] „wo fließendes und stehendes Wasser fehlt“. — *εἰς τὴν κεφαλὴν*] So zeigen es uns auch die ältesten Darstellungen der Asperisionstaufe.

VII, 4. Zu diesem Fastengebot s. Justin, 1. c., der ausdrücklich sagt, dass Fasten der Taufe vorangehen und zwar Fasten des Täuflings und der bei der Taufe Betheiligten: . . . *εἴχεσθαι τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες . . . ἡμῶν συννηστευόντων αὐτοῖς*. Tert. de bapt. 20: „Ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet“. So bestimmt ist aber die Anordnung sonst nirgends ausgesprochen wie in der *Act.*, und es muss die Pflicht auch des Täufers, zu fasten, schon seit dem Ausgang des 2. Jahrh. in Wegfall gekommen sein; man hört von ihr nichts mehr. — *βαπτίζων*] Auch hier ist nicht an ein Gemeindeglied zu denken, welches ständiger Täufer ist. Für die Existenz eines solchen darf man sich auch nicht auf den Singular in der Anrede v. 2—4 berufen; denn der Singular findet sich auch XIII, 3—7, wo doch ohne Zweifel alle Gemeindeglieder gemeint sind. — *εἴ τινες ἄλλοι*] Ein jedenfalls sehr altes Herkommen, welches in grösseren Gemeinden noch viel früher wegfallen musste als das Fasten des Täufers. — *πρὸ μιᾶς ἢ δύο*] Diese Praxis bürgerte sich in der Kirche ein; die clementinischen Homilien setzen sie voraus, sowohl III, 73, als besonders deutlich in der erbaulichen Geschichte XIII, 9—11. Zugleich zeigt diese Geschichte, dass nur das Fasten mit bewusster Richtung auf die bevorstehende Taufe Gültigkeit hatte. Da die *Act.* nur für den Täufling die Länge des Fastens bestimmt hat, so folgt, dass der Täufer der Forderung des Fastens genügte, wenn er an dem Taufftage selbst noch nichts genossen hatte.

VIII, 1. *νηστεῖαι*] S. Herm. Sim. V, 1 sq. Tertull. de orat. 19; ad uxor. II, 4; de fuga 1; de coron. 11; de ieiun. 2. 10. 13. 14. Epiph.

μη' ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑπο- sollen nicht geschehen mit den  
κριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δει- Heuchlern; denn diese fasten  
τέρῳ σαββάτῳ καὶ πέμπτῃ am Montag und Donnerstag.  
ἡμεῖς δὲ νηστεύομεν τετράδα Ihr aber sollt am Mittwoch und

h. 75, 6: *Τίνα δὲ οὐ συμπεφώνηται ἐν πᾶσι κλίμασι τῆς οἰκουμένης ὅτι τετράς καὶ προσάββατον νηστεία ἐστὶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὁρισμένη: Εἰ δὲ καὶ χρὴ τὸ τῆς Διατάξεως τῶν ἐποστόλων λέγειν, πῶς ἐκεῖ ὁρίζοντο τετράδα καὶ προσάββατον νηστείαν διὰ παντός.* Clem. Strom. VII, 12, 75: (Der wahre Gnostiker) οἶδεν καὶ τῆς νηστείας τὰ αἰνύματα τῶν ἡμερῶν τούτων, τῆς τετράδος καὶ παρασκευῆς λέγω. Orig. Hom. X in Levit.: „Habemus quartam et sextam septimanæ dies, quibus sollempniter ieiunamus“ (cf. c. Cels. VIII, 22). Andere Stellen s. bei Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis z. Concil von Nicäa (1877) S. 78 f. Petrus Alex. (ep. canon. can. 15) beruft sich ausdrücklich auf die Überlieferung: οὐκ ἐγκλίει τις ἡμῖν παρατηρουμένοις τετράδα καὶ παρασκευήν, ἐν αἷς καὶ νηστεύειν ἡμῖν κατὰ παράδοσιν ἐν λόγῳ προσετέτακτο. Hermas kennt allem Anschein nach die Bestimmung, am Mittwoch und Freitag zu fasten, noch nicht. Somit bringt die *Ιδαχή* das erste sichere Zeugniß für dieselbe und damit zugleich (s. XIV, 1: *κριακή κριόρον*) das älteste Zeugniß für die kirchliche Gliederung der Woche. Um so auffallender und bemerkenswerther ist, dass von den Sonnabendsfasten (Linsenmayr, a. a. O. S. 83 f.), den grossen Fasten, der Pentecoste und dem Jahrespassah in der Schrift überhaupt noch nicht die Rede ist, somit eine kirchliche Gliederung des Jahres noch nicht hervortritt. Während aber von den katholischen Vätern das Mittwochs- und Freitagsfasten regelmässig aus der Leidensgeschichte begründet wird, stellt unser Verf. diese Tage lediglich den jüdischen Fasttagen (Montag und Donnerstag — diese Tage sind auch Lc. 18, 12 zu verstehen — Epiph. h. 16, 1 von den Pharisäern: ἐν ἡστέρον δις τοῦ σαββάτου, δευτέρῳ καὶ πέμπτῃ: s. Schürer, Lehrbuch der NTlichen Zeitgeschichte S. 505) gegenüber und begnügt sich auf das Unzuträgliche gemeinsamer Fasttage hinzuweisen. Ob er unter den *ὑποκριταί* lediglich die Pharisäer oder die Juden überhaupt gemeint hat, ist nicht sicher; doch ist das Letztere wahrscheinlich. Jedenfalls ist unsere Stelle die einzige, an welcher Juden erwähnt werden, und es bleibt bemerkenswerth, dass dies, wie bei Barnabas, in einer sehr schroffen Form geschieht, die allerdings wohl aus Mt. 6, 16 geflossen ist (im II Clemensbrief 2, 3 werden die Juden als οἱ δοκοῦντες ἔχειν θεόν bezeichnet). Noch in späterer Zeit musste hie und da die Beobachtung jüdischer Fasttage unter sagt werden, s. z. B. den 60. apost. Kanon: *Εἰ τις ἐπίσκοπος . . . ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τῶν κληρικῶν νηστεῖοι μετὰ Ἰουδαίων κτλ.* Die angebliche Constitution des Papstes Melchiades (Lib. pontif.), welche das Donnerstagsfasten untersagt, „quia hunc diem pagani quasi sacrum ieiunium celebrabant“, ist werthlos.



καὶ παρασκευήν. 2. Μηδὲ προσ-  
 εὔχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ'  
 ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ  
 5 εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσ-  
 εὔχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν  
 τῷ οὐρανῷ, ἐγιασθήτω τὸ ὄνο-  
 μά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου,  
 γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς  
 ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν  
 10 ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός  
 ἡμῖν σήμερον καὶ ἄφες ἡμῖν  
 τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν ὡς καὶ  
 ἡμεῖς ἀφίμεν τοῖς ὀφειλέταις  
 ἡμῶν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμῶς  
 15 εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῶσαι ἡμᾶς  
 ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ  
 ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς

Freitag fasten. 2. Auch betet  
 nicht wie die Heuchler, sondern  
 wie der Herr in seinem Evan-  
 gelium befohlen hat, so sollt  
 ihr beten: „Unser Vater, der  
 Du bist im Himmel, geheiligt  
 werde Dein Name, es komme  
 Dein Reich, es geschehe Dein  
 Wille wie im Himmel auch  
 auf Erden; unser tägliches Brod  
 gieb uns heute und vergieb uns  
 unsere Schuld, wie auch wir  
 vergeben unseren Schuldigern,  
 und führe uns nicht in Ver-  
 suchung, sondern erlöse uns von  
 dem Bösen; denn Dein ist die  
 Kraft und die Ehre in Ewig-

8. γενηθήτω cod.

VIII, 2. προσεὔχεσθε κτλ.] Mt. 6, 5. — ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ] Da  
 das VU. wesentlich in der Gestalt des Mittextes folgt, so scheint man  
 an dieses Evangelium denken zu müssen; doch s. die Prolegg. § 4. Bei  
 dem αὐτοῦ kann man sich erinnern, dass die Marcioniten ihr Evangelium  
 „εὐαγγέλιον κριτοῦ“ (vel Χριστοῦ) genannt haben (s. Adamantius, c. Marc. I  
 p. 12 ed. Wetstein). — Πάτερ ἡμῶν κτλ.] Von dem Text des Matthäus,  
 wie denselben Tischendorf und Westcott-Hort genau gleichlautend  
 constituirt haben, weicht der Text der *Λιδ.* — von der Doxologie abge-  
 sehen — an vier Stellen ab; zwei LA. derselben sind auch sonst reichlich  
 bezeugt (ἐλθέτω für ἐλθάτω, ἀφίμεν für ἀφίκαμεν); dagegen sind zwei  
 andere völlig neu, nämlich das „ἐν τῷ οὐρανῷ“ in der Anrede (für ἐν  
 τοῖς οὐρανοῖς) und „τὴν ὀφειλὴν“ (für τὰ ὀφειλήματα). Beide lassen sich  
 nicht aus dem Lucastexte erklären (das Wort ὀφειλή findet sich Mt. 18, 32  
 und Rom. 13, 7). Höchst merkwürdig aber ist die Doxologie, welche die  
*Λιδ.* bietet. Es fehlt in ihr nämlich „ἡ βασιλεία“, welches alle griechi-  
 schen Handschriften und alle Versionen bieten mit Ausnahme der sahi-  
 dischen. Das ist ein Fingerzeig für den Ort des Ursprungs der *Λιδ.*  
*δαχῇ*. In c. IX u. X kommen 6 den jüdischen nachgebildete Doxologien  
 vor; die 1. 2. 4. 5. lauten: σοῦ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας; die 6. lautet  
 wie die hier vorliegende; die 3. (IX, 4) ist die vollständigste. Alle be-  
 ziehen sich auf Gott, nicht auf Christum. Bemerkenswerth ist, dass in  
 allen der h. Geist fehlt; s. dagegen Justin., Apol. I, 65. 67.

τοὺς αἰῶνας. 3. Τρις τῆς ἡμέ- keit.“ 3. Dreimal des Tags sollt  
ρας οὕτω προσεύχεσθε. ihr also beten.

VIII, 3. Dieser Vers enthält eine doppelte Anordnung, dass man dreimal des Tages beten und dass man dabei das VU. beten soll. Beide Bestimmungen begegnen hier zum erstenmal. Ad 1) 1 Thessal. 5, 17 heisst es: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*. Aus Tertull. de orat. 25 und de ieiun. 10 entnahm man bislang das älteste Zeugniß für die 3., 6. u. 9. Stunde als Gebetsstunden: „De tempore vero non erit otiosa extrinsecus observatio etiam horarum quarundam, istarum dico communium quae diei interspatia signant, tertia, sexta, nona, quas sollemniores in scripturis invenire est“. Tertullian giebt nun eine Begründung aus den Schriften des N. T. — für das „ne minus ter“ auch aus Daniel 6, 10 — und fügt dann hinzu, dass daneben das Morgen- und Abendgebet zu halten sei („exceptis utique legitimis orationibus quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis“); vgl. Cypr. de orat. 34. Unser Verf. sagt nicht, zu welchen Stunden des Tages man beten soll; aber es liegt nahe — eben nach Tertullian's Angabe — zu schliessen, dass auch er schon die 3., 6. u. 9. Stunde gemeint hat. Oder hat er noch den Morgen, Nachmittag und Abend als Gebetszeiten im Auge? unmöglich ist das nicht. Man hätte dann Anschluss an die jüdische Sitte anzunehmen. Die Juden (s. Schürer, a. a. O. S. 499) beteten das Schmone Esre Morgens, Nachmittags und Abends. Für die Anlehnung an diese Sitte spricht, dass nach Tertullian unzweifelhaft die Sitte, um die 3., 6. u. 9. Stunde zu beten, jüngeren Ursprungs in der Kirche ist als die Sitte, die „legitimae orationes“ am Morgen und am Abend zu halten, wie ja auch Tertullian jene Sitte nachträglich aus der evangelischen Geschichte und der Dreizahl der göttlichen Personen zu begründen versucht (eine genaue Erwägung des 25. Cap. der Schrift de orat. zeigt, dass Tert. nur das tägliche Morgen- und Abendgebet, nicht aber jene Stundengebete für geboten erachtet; letztere haben nur eine „quasi lex“ für sich). Ferner spricht für die Anlehnung an die jüdische Sitte, dass unser Verf. ein bestimmtes Gebet, eben das VU., vorschreibt. Ad 2) Dass das VU. das regelmässige Privatgebet des Tages sein sollte, welches allem Bitten voranzugehen hat, konnte man bisher aus Tertull. de orat. 10 mit einiger Sicherheit schliessen („Quoniam dominus . . . seorsum post traditam orandi disciplinam, Petite, inquit, et accipietis, et sunt, quae petantur pro circumstantia cuiusque, praemissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento, accedentium desideriorum ius est superstruendi extrinsecus petitiones, cum memoria tamen praeceptorum“), weniger sicher aus Cypr. de orat. 12 („et hoc cottidie deprecamur“) und 22. Ein Vergleich von Tertull. de orat. 25 u. 10 macht es nicht unwahrscheinlich, dass eben am Abend u. Morgen das VU. gebetet werden musste; damit wird es noch einmal unsicher, ob die *Ad.* die 3. 6. 9. Stunde gemeint hat (so allerdings die App. Constit. u. spätere Be-

IX, 1. *Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστοῦσάτε*

2. *πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ἐπὲρ τῆς ἀγίας ἀμπέλου Αββὶδ τοῦ παιδός σου,*

IX, 1. Betreffs des Danksagung ferner, danket also:

2. Erstlich in Bezug auf den Kelch: „Wir danken Dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Deines Knechtes David,

stimmungen). Schliesslich ist es sehr beachtenswerth, dass Origenes (de orat. 12) auch von drei Gebetszeiten am Tage spricht, aber den Morgen, Mittag und Abend nennt, also nicht die 3., 6. u. 9. Stunde. Das scheint alexandrinische Praxis gewesen zu sein, wogegen man sich auf eine von Br. aus dem 7. Buch der Stromata des Clemens citirte Stelle (εἰ δὲ τινες καὶ ὥρας ταχὺς ἀπονέμουσιν εὐχῇ, ὡς τρίτην, φέρε, καὶ ἕκτην καὶ ἑννάτην· ἀλλ' οὐ γὰρ ὁ γνωστὸς παρ' ὅλον εἴχεται τὸν βίον) nicht berufen kann, da Clemens jene Ordnung nur als eine unter mehreren anführt. Näher kann hier nicht eingegangen werden (s. d. Art. „Gebet“ in Kraus, Real-Encyclop. und die mit Vorsicht zu gebrauchende Untersuchung von Probst, Lehre und Gebet u. s. w.). Jedenfalls haben wir in der *Αἰδ.* das älteste Zeugniß für den regelmässigen Privatgebrauch des VU. und für drei Gebetszeiten am Tage.

IX, 1. Wie Justin, so behandelt auch unser Verfasser 1) die Taufe, 2) das Abendmahl, 3) den Sonntagsgottesdienst und erwähnt bei demselben (XIV, 1) noch einmal das Abendmahl. Es ist das wohl ein Beweis, dass das Abendmahl nicht nur im Sonntagsgottesdienst, sondern auch sonst in der Woche gefeiert wurde, d. h. in Agapen. Man kann dies auch aus den Ignatiusbriefen folgern. — *εὐχαριστίας*] In v. 5 nennt der Verf. die gesegneten Elemente *εὐχαριστία*, s. Just., Apol. 66: *καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῶν εὐχαριστία*. Ignat. ad Smyrn. 7, 1: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σέρεα εἶναι τοῦ σωτήρος*. 8, 1: *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγέσθω ἢ ἐπὶ τὸν ἐπίσκοπον οἶσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ*. ad Philad. 4: *σπονδέσατε μὴ εὐχαριστία χορῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου . . καὶ ἓν ποτήριον*. Iren. IV, 18, 4 sq. — *εὐχαριστήσατε*] Die *Αἰδ.* wendet sich weder hier noch c. X noch c. XIV an einen *προσεστώς*, sondern an alle Christen; s. die Note zu X, 7; XIV, 1. Der Verf. sagt noch nichts über einen Abendmahlsritus — es war eben eine einfache Mahlzeit —, sondern nur über die Gebete, welche die Mahlzeit begleiten sollen.

IX, 2. *πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου*] So nur noch Lc. 22, 14 f. (auf I Cor. 10, 16. 21 darf man sich wegen I Cor. 11, 23 nicht berufen). Die spätere Praxis stellt ausnahmslos das Brod voran (die *Αἰδ.* sagt selbst v. 5: *φαγέτω, πίτω*). Doch wird man die Umstellung hier keinesfalls für eine Nachlässigkeit halten dürfen. *Ποτήριον* ist der ständige kirchliche Ausdruck; Justin sagt genau: *ποτήριον ὕδατος καὶ χυματός (resp. οἴνου)*. Die nun folgenden drei Gebete sind uns völlig neu; auch der

ἣς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ welchen Du uns kund gethan  
 τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα hast durch Deinen Knecht Jesus.  
 εἰς τοὺς αἰῶνας. Dir die Ehre in Ewigkeit!“

Verf. des 7. Buchs der Constitutionen hat sie so bearbeitet, dass sie nicht mehr kenntlich sind. — *πάτερ ἡμῶν*] S. v. 3. Diese einfache Anrede stammt aus dem VU. — *ὑπὲρ τῆς ἀγίας κτλ.*] Am nächsten liegt die Stelle Ps. 80, 9—20 zur Vergleichung; aber sie lehrt doch nicht, wie der Verf. den Weinstock Davids verstanden wissen wollte, etwa als die Kirche? Nach v. 3 scheint die *ἀγία ἀμπέλος Δαβίδ* allerdings nicht Christus selbst zu sein, sondern etwas was er geoffenbart, resp. gebracht hat. Aber was ist das? Clemens Alex. (Quis div. salv. 29) hat unsere Stelle augenscheinlich im Sinn, wenn er schreibt: *οὗτος* (scil. *Χριστός*) *ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἶμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβίδ, ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετραμένας ψυχάς.* Dies giebt vielleicht einen Fingerzeig. Clemens verstand unter dem Blut des Weinstocks Davids das Blut Christi, welches die Sünden tilgt. Diese Erklärung würde sich desshalb empfehlen, weil bei ihr der in den Einsetzungsworten genannte Zweck (*αἶμα τὸ περὶ πολλῶν ἐκκινούμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) in dem Dankgebete zum Ausdruck käme, während er, abgesehen von dieser Stelle, ganz fehlt. Allein wie ist der Verf. zu der Bezeichnung *ἡ ἀγ. ἄμπ. Δαβίδ* gekommen, und ist der Gedanke erträglich, dass Jesus den h. Weinstock Davids, d. h. sich selber, offenbart habe? Dass Christus „Weinstock“ genannt wird, ist nun nicht auffallend. Man braucht nicht einmal nothwendig an Joh. 15, 1 f. zu denken. In der jüdischen Grundschrift des Testam. Levi (c. 2) heisst es vom Messias: *αὐτός ἐστι σου ἀγρός, ἀμπέλων, καρποὶ, χρυσίον, ἀργύριον*, und Apoc. Baruch (c. 39) von demselben: „tunc revelabitur principatus Messiae mei, qui similis est fonti et viti“. Aber warum *ἀμπέλος* (Apoc. 3, 7: *κλεῖς τ. Ιανείδ*) *Δαβίδ*? Ich vermag dies nicht zu erklären; denn ich kenne keine ATliche Stelle, auf die sich der Ausdruck beziehen kann (Jes. 11, 1?); aber auch für den Gedanken, dass Jesus den h. Weinstock Davids, d. h. sich selber offenbart habe, vermag ich den Sinn des Verfassers nicht anzugeben; denn Clem., Paedag. I, 5, 15 herbeizuziehen, wo Gen. 49, 11 also erklärt wird: „καὶ τὸν πόλον, γησὶ „προσέδωκεν ἀμπέλω“ ἀποῦν τοῦτον καὶ νήπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας, ὃν ἀμπέλον ἐλληγορεῖ· φέρεται γὰρ οἶνον ἡ ἀμπέλος, ὡς αἶμα ὁ λόγος“, und demnach unter der *ἀμπέλος* den Logos zu verstehen, den, resp. dessen Blut, Jesus offenbart habe, scheint mir kühn zu sein. Der Gedanke paraphrasirt wäre dann dieser: „Wir danken Dir für das Blut des Logos, den Du uns durch Deinen Knecht Jesus offenbart hast“. Aber die Stelle ist zu schwach, um auf ihrem Grunde dem Verf. eine Logoslehre zu imputiren. Non liquet. — *Δαβίδ τοῦ παιδός σου*] Man beachte, dass David dasselbe Epitheton erhält wie Jesus; David wird auch c. X, 6 erwähnt. — *ἐγνώρισας*] S. Joh. 15, 15; 17, 26. — *δὲ Ἰησοῦ*] ohne *Χριστοῦ* auch v. 3; X, 2; dagegen v. 4: *Ἰ. Χρ.* Ohne den Zusatz „Christus“ kommt seit dem Ende des 2. Jahr-



3. *Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος*  
*Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡ-*  
*μῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώ-*  
*σεως ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ*  
 5 *Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ*  
*δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.* 4. *Ὡςπερ*  
*ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορ-*  
*πισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων*  
*καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω*  
 10 *συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ*  
*τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν*

3. In Bezug auf das gebrochene Brod aber: „Wir danken Dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntniss, welche Du uns kund gethan hast durch Deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit! 4. Wie dieses gebrochene Brod zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt Eins wurde, so möge Deine Kirche von den En-

7. τοῦτο τὸ edidi suadente Gebhardt, cod. τοῦτο.

hunderts „Jesus“ selten mehr vor. Dagegen s. Barn. 4, 8; 6, 9; 7, 7. 10 sq.; 8, 2. 5; 9, 7 sq.; 12, 5 sq.; 14, 5; 15, 9. „Jesus Christus“ und „Christus“ kommt bei Barn. nur je einmal vor (2, 6; 12, 10). — *Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*] S. v. 3; X, 2. Dies ist eine uralte liturgische Formel; s. Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30; Barn. 6, 1; 9, 2; vor allem aber die Stellen im Kirchengebet in I Clem. 59, 2. 3. 59, 4 und meine Noten zu Barn. 6, 1; 3, 6; I Clem. 59, 2, wo das Material vollständig beigebracht ist. Unser Verf. braucht für Christus die Bezeichnung „*υἱός*“ in der Taufformel und XVI, 4: *ὁ κοσμοπλάτης ὡς υἱός θεοῦ*. — *σοὶ ἡ δόξα*] s. die Note zu VIII, 2.

IX, 3. *κλάσματος*] Das Wort ist aus der Literatur der beiden ersten Jahrhunderte als Bezeichnung des heiligen Brodes nicht zu belegen (aber s. I Cor. 10, 16); es ist gewählt, um so stark wie möglich an die Einheit des Brodes zu erinnern. — *τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως*] Der Verf. sagt X, 2: *ἐπὶ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας*, XI, 2: *δικαιοσύνην καὶ γνώσιν κυρίου*. In den Worten *ζωὴ καὶ γνώσις* ist aber am prägnantesten das Interesse ausgedrückt; s. II Clem. 20, 5: *διὰ τοῦ σωτήρος καὶ ἄρχηγού τῆς ἀθανασίας ἐφαιέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωὴν*. Ebenso Justin häufig; s. auch I Clem. 36, 2: *διὰ τοῦτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμῶς γεύσασθαι*. Merkwürdig, dass die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* fehlt.

IX, 4. S. Ign. ad Eph. 20, 2: *ἕνα ἄρτον κλώντες*; I Cor. 10, 17: *ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτος μετέχομεν*; aber hier ist der Gedanke ein anderer. Das Gebet hat eine eschatologische Spitze: Wie die vielen einzelnen Körner zusammengebracht worden sind, so sollen die vielen verstreuten Glieder der Kirche in die zukünftige Basileia zusammengeführt werden. Es ist der höchsten Beachtung werth, dass der Verf. im Abendmahl eine eschatologische Allegorie gefunden hat, die sonst m. W. nirgends begegnet. Wie alt mag dies Gebet sein und das noch ausführlichere c. X! — *ἐπάνω τῶν ὁρέων*]

σὴν βασιλείαν· οὐ σοῦ ἐστὶν  
ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰη-  
σοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.

den der Erde zusammengeführt  
werden in Dein Reich; denn  
Dein ist die Ehre und die Kraft  
durch Jesus Christus in Ewig-  
keit“.

5

5. Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ  
πίτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας  
ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς  
ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ  
τούτου εἶρηκεν ὁ κύριος· Μὴ  
δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.

5. Niemand aber esse noch  
trinke von Euerer Eucharistie  
ausser den auf den Herrnnamen  
Getauften; denn in Bezug hie-  
rauf hat der Herr gesagt: „Ihr  
sollt das Heilige nicht den Hun-  
den geben“.

10

X, 1. Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆ-  
ναι οὕτως εὐχαριστήσατε·

X, 1. Nachdem Ihr Euch aber  
gesättigt habt, danket also:

S. Iren. IV, 18, 5: ὡς γὰρ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν  
ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ κτλ. — ἐκκλησία] C. IV, 14 ist ἐκκλ. die Versamm-  
lung, hier und an der überhaupt parallelen Stelle X, 5 die Gesamtheit  
der Christen, c. XI, 11 der Leib Christi. — συναθροίμην] S. Mt. 24, 31:  
καὶ συνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων. — περὶ-  
των] Ignat. ad Eph. 3, 2; ad Rom. 6, 1: βασιλείων τῶν περάτων τῆς  
γῆς. App. Const. VIII, 12 (p. 256, 21): δεόμεθά σου, κύριε, καὶ ἑπὶ τῆς  
ἐγίας σου ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων. — βασιλείαν] Man  
beachte die scharfe Unterscheidung von βασιλεία und ἐκκλησία: jene ist  
etwas Zukünftiges, Himmlisches.

IX, 5. Μηδεὶς κτλ.] S. Just. Apol. I, 66: τῆς εὐχαριστίας οὐδενὶ ἄλλῳ  
μετασχεῖν ἐξόν ἐστὶν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ διδασκόμενα ὑφ'  
ἡμῶν, καὶ λουσάμενος τὸ ἕπερ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν  
λουτρόν, cf. I. c. p. 98 B, wo Justin ausdrücklich hervorhebt, dass nur  
den Jüngern (μόνοις αὐτοῖς) der Herr die h. Speise gereicht habe. — οἱ  
βαπτισθέντες κτλ.] S. Act. 19, 5: ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου  
Ἰησοῦ. Man sieht aus unserer Stelle im Vergleich mit c. VII, 1. 3 deut-  
lich, dass man nicht jedesmal, wo von der Taufe εἰς τ. ὄν. τ. κυρίου die  
Rede ist, schliessen darf, die Taufe sei wirklich nur auf den Namen Jesu  
gespendet worden. — Μὴ δῶτε κτλ.] Wörtlich nach Mt. 7, 6. Die h.  
Speise heisst also τὸ ἅγιον (wie in den späteren Liturgien). Von den  
Gottesdiensten der Häretiker sagt Tertullian (de praescr. 41), dass in den-  
selben das Heilige den Hunden gegeben werde.

X, 1. ἐμπλησθῆναι] Also noch eine wirkliche Mahlzeit (zu dem Wort  
s. Clem. Eclog. 14: μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην  
τοῦ Θεοῦ, οὗτοι γὰρ καὶ ἐμπλησθήσονται); wie I Cor. 11, 20 f. und in  
den Ignatiusbriefen. Das folgende Gebet ist nach dem Essen zu halten;  
von einem solchen sagt Justin aber nichts.

2. *Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ  
 ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός  
 σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς  
 καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς*  
 5 *γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθα-  
 νασίας, ἣς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ  
 Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα  
 εἰς τοὺς αἰῶνας.* 3. *Σὺ, θέσποτα*  
*παντοκράτορ, ἐκτίσας τὰ πάντα*  
 10 *ἔρεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τρο-  
 φὴν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς  
 ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα  
 σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῶν δὲ  
 ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν*

2. „Wir danken Dir, heiliger Vater, für Deinen heiligen Namen, dem Du Wohnung gemacht hast in unseren Herzen, und für die Erkenntnis und Glauben und Unsterblichkeit, die Du uns kund gethan hast durch Deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit! 3. Du, allmächtiger Herrscher, hast Alles um deines Namens willen geschaffen, Speise und Trank hast Du den Menschen gegeben zur Niessung, auf dass sie Dir Dank

4. ἡμῶν Bryennios, cod. ἑμῶν.

X, 2. *πάτερ ἅγιε*] Joh. 17, 11. — *ἁγίου ὀνόματος*] Lc. 1, 49: ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ; Joh. 17, 26: ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου; Act. 4, 30: διὰ τ. ὀνόμ. τοῦ ἁγίου παιδός σου. Rom. 1, 5: ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν ὑπὲρ τ. ὀνόματος αὐτοῦ; Ps. 103, 1. — *κατεσκήνωσας*] Z. Wort s. (Joh. 1, 14: ἐσκήνωσεν) Herm. Sim. V, 6, 7: τόπος κατεσκηνώσεως; Mt. 13, 32; Act. 2, 26; aber dort ist es intransitiv und ein transitiver Gebrauch ist überhaupt kaum erträglich. Ist etwa „ἐγνώρισας ἡμῖν“ vor *κατεσκήνωσας* ausgefallen? Nach Joh. 17, 26 ist das nicht unwahrscheinlich. Z. Sache I Cor. 14, 25; Barn. 16, 9: αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεῶν, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν; Ignat. ad Eph. 15, 3. S. auch Jacob. 4, 5. — *τῆς γνώσεως κτλ.*] S. IX, 3. Über die Doxologie s. zu VIII, 2; IX, 2.

X, 3. *θέσποτα*] S. Lc. 2, 29; Act. 4, 24; Apoc. 6, 10; Jud. 4; II Pet. 2, 1; meine Note zu I Clem. 7, 5 und den Index zu I Clem. Im Gebet (I Clem.) steht „θέσποτα“ c. 59, 4; 60, 3; 61, 1. 2. (64), wechselt aber als Anrede mit „κτίριε“ wie in der *Id.* s. v. 5. — *παντοκράτορ*] s. meine Note zu I Clem. intr. und meine Erklärung der Worte „πατέρα παντοκράτορα“ im römischen Symbol (PP. App. Opp. I, 2 p. 134). — *ἔρεκεν τοῦ ὀνόματός σου*] Das ist gewiss eine sehr alte Formel; Hermas (Vis. I, 1, 6) schreibt: ὁ θεὸς ὁ κτίσας (τὰ πάντα) ἔρεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ (s. meine Note z. d. St.); sehr bald wird daraus bei den Apologeten die Formel *ἔνεκα τῶν ἀνθρώπων*. Die hier vorliegende *ἔρεκεν τοῦ ὀνόματός σου* vermag ich nicht zu belegen; zu vgl. sind Rom. 11, 36; I Cor. 8, 6; Coloss. 1, 16 und ATlich-prophetische Stellen. Zur Erwähnung der Schöpfung im Abendmahlsgebet s. Just. Dial. 41: ἄρτος εὐχαριστίας . . . εὐχαριστοῦμεν τ. θεῷ ὑπὲρ τοῦ τ. κόσμον ἐκτίξεναι διὰ τ. ἀνθρώπων. — *τροφὴν κτλ.*] Ps. 104; I Tim. 6, 17; App. Const. VIII, 40. Iren. IV, 17, 5

καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον sagen, uns aber hast Du gnädig  
 διὰ τοῦ παιδός σου. 4. Πρὸ gespendet geistliche Speise und  
 πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι ὅτι Trank und ewiges Leben durch  
 δυνατός εἰ σὺ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς Deinen Knecht. 4. Vor allem  
 αἰῶνας. 5. Μνήσθητι, κύριε, danken wir Dir, weil Du mächtig 5  
 τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ὀύσασθαι bist. Dir die Ehre in Ewig-  
 αὐτὴν ἀπὸ παντός πονηροῦ keit! 5. Gedenke, Herr, Deiner

4. σὺ· σοὶ edidi, cod. σὺ, Bryennios σοὶ.

und 2. Pfaffisches Fragment. — ἐχαρίσω] Man beachte den Unterschied von „ἔδωκεν“ und „ἐχαρίσω“ (das Wort ist bei Paulus häufig; s. z. B. Rom. 8, 32 — Ignat. ad Eph. 1, 2). Zur Sache s. Justin, Apol. I, 65: εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων (scil. der h. Speise) παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. — πνευματικὴν τροφὴν κτλ.] Just., Apol. I, 66: οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν . . . τὴν δὲ ἐνῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν; Iren. IV, 18, 5: ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία . . . οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. Ignat. ad Rom. 7, 3: οὐχ ἡδομαι τροφῇ φθορᾶς. Ignat. ad Eph. 20, 2: ἄρτος ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας; ad Smyrn. 7, 1. Chrysost. Hom. 1 de prod. Jud.: τροφὴ γὰρ ἐστὶ πνευματικὴ ἢ θυσία. Clem. Eclog. 14: τροφῆς θείας μεταλαμβάνοντες θεῶ ζήσωμεν. Wie unser Verfasser das „πνευματικὴν“ gedeutet wissen will, zeigt das beigesetzte „ζωὴν αἰώνιον“. Es ist ein Hendiadyoin hier anzunehmen = die, das ewige Leben einschliessende geistliche Speise. Aber die directe Beziehung auf unsern Leib (so Justin. Iren. Ignat.) ist nicht bestimmt ausgedrückt. — παιδός] s. IX, 2, 3; X, 2.

X, 4. Dieser Vers erscheint als der Keimpunkt der späteren grossen Doxologie. Er gehört, nach den drei Doxologien des Gebets, eng zum vorhergehenden. Das absolute δυνατός steht Lc. 1, 49 (Ps. 89, 9); anders I Clem. 61, 3. Ich habe „σοὶ“ eingeschoben; denn diese Correctur ist leichter und besser, als mit Bryennios das „σὺ“ des Textes in „σοὶ“ zu verwandeln.

X, 5. S. zu diesem Vers c. IX, 4. Man beachte den Wechsel in der Anrede. In v. 2 wird Gott mit „heiliger Vater“ angeredet, weil für die Gabe der Offenbarung und Erlösung gedankt wird; in v. 3. 4 mit „δέσποτα παντοκράτωρ“, weil das Gebet zur Erwähnung der Schöpfung übergeht; in v. 5 mit „κύριε“; denn κύριος ist Gott in Bezug auf die Kirche. Der erste Vers enthält die eigentliche εὐχαριστία, der zweite den αἶνος καὶ δόξα, der dritte die ἐνῆς; s. Just. Apol. I, 65 p. 97 D; 67 p. 98 E.; Dial. 117 für diese Unterscheidung. — ὀύσασθαι κτλ.] Nach dem VU., s. auch Joh. 17, 15. — τελειῶσαι κτλ.] S. c. I, 4. Joh. 17, 23. I Joh. 2, 5: ἀληθὺς ἐν αὐτῷ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. 4, 12. 17, 18; aber schon



καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγά-  
πῃ σου, καὶ σὺνάξον αὐτὴν  
ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων,  
τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν  
5 βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ·  
ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ  
δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 6. Ἐλ-  
θέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ

Kirche, sie zu erlösen von allem  
Bösen und sie zu vollenden in  
Deiner Liebe, und führe sie zu  
Hauf von den vier Winden, sie  
die geheiligte, in Dein Reich,  
welches Du ihr bereitet hast;  
denn Dein ist die Kraft und die  
Ehre in Ewigkeit! 6. Kommen

I Clem. 50, 3: οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες; 49, 5; 50, 1. — σὺνάξον κτλ.] S. Mt. 24, 31: καὶ συνάξουσι τ. ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων. — τὴν ἁγιασθεῖσαν] S. meine Noten zu Herm. Vis. I, 3, 4; I, 1, 6 und PP. App. Opp. I, 2 p. 141 (ἀγία ἐκκλησία); aber unser Verf. sagt genauer ἁγιασθεῖσαν: s. Eph. 5, 25: ὁ χριστὸς ἡγάγησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ἐπὶ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ. Bryennios verbindet das εἰς τ. σ. βασιλ. mit ἁγιασθεῖσαν, indem er paraphrasirt „ἀγίως ἐπὶ τῷ κληρονομῆσαι τὴν ἡτοιμασμένην αὐτῇ βασιλείαν“. Aber nach IX, 4 verbindet man εἰς τ. σ. β. besser mit σὺνάξον. — ἡτοίμασας] S. c. IV, 10. Mt. 25, 34: κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν; Hebr. 11, 16. Anders Ignat. ad Eph. 9, 1: ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς. — Die Doxologie schliesst diesen 3. Theil des Gebets (2; 3, 4; 5) ab; das folgende ist der Beschluss. Merkwürdig ist, dass der Tod Christi nicht bestimmt erwähnt ist in den Gebeten (doch s. IX, 2), während doch Paulus (I Cor. 11, 26) die Verkündigung desselben als die Pflicht der Abendmahlsgäste einschärft; dagegen hat sich das „ἄχρι οὐ ἔλθῃ“ in eine energische Bitte verwandelt. Zu dem wiederholten „εἰς τοὺς αἰῶνας“ s. Iren. I, 3, 1: ἡμεῖς ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας λέγοντες· εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

X, 6. Ἐλθέτω χάρις κτλ.] Also ein Gebet um die baldige Ankunft Christi und den Weltuntergang; s. Act. 3, 19f. Apoc. 22, 17: καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν Ἐρχου· καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω Ἐρχου. 22, 20: ἔρχου, χάρις Ἰησοῦ. So sagt Tertull. de orat. 5: „Itaque si ad dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam protractum quandam in saeculo postulant, cum regnum dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat? Optamus maturius regnare et non diutius servire“. Man konnte aber aus dieser Stelle — ebensowenig aus de baptism. 12 („donec orationibus sanctorum in ultimis suscitatus compescat saeculum“) und aus de resurr. 22 („cum enim et tempora totius spei fixa sint sacrosancto stilo, ne liceat eam ante constitui quam in adventum Christi, vota nostra suspirant in saeculi huius occasum, in transitum mundi quoque ad diem domini magnum“) — nicht mit Sicherheit schliessen, dass in den öffentlichen ständigen Gemeindegebeten über die Worte „veniat regnum tuum“ hinaus um die Beschleunigung des Weltuntergangs gebetet worden sei. Das Gegentheil

κόσμος οὗτος. Ὡσαυτὰ τῷ θεῷ möge die Gnade und vergehen  
 λαβίδ. Εἰ τις ἁγίος ἐστίν, ἐρ- möge diese Welt! Hosanna

1. Ὡσαυτὰ Bryennios, cod. ὡς ἄνω (cf. codd. gr. evv. et patr.) — 1. θεῷ cod., Bryennios εἰς.

behauptet bekanntlich Tertull. Apolog. 39 („oramus pro mora finis“), indem er seine wahre Meinung verhüllt. Desshalb aber ist die Thatsächlichkeit seiner Angabe für seine Zeit und die carthaginienische Gemeinde doch nicht zu bezweifeln. Ursprünglich kannte man nur das Gebet pro adventu — das Gebet in der *Id.* bringt uns zum ersten Mal eine Formel für dasselbe; aber sehr frühe schon kreuzten sich die Interessen. Die Verzögerung des Weltendes und der mächtige Missionstrieb verursachten es, dass man sich an den Gedanken der „mora finis“ zu gewöhnen und diese „mora“ dogmatisch zurechtzulegen begann (s. schon Justin, Apol. II, 7 p. 45 B; I, 28 p. 71 B; 45 p. 82 D). So kamen auch Gebete „pro mora finis“ auf und mögen eine geraume Zeit selbst neben den Gebeten „pro adventu“ hergegangen sein — es wäre nicht der einzige Widerspruch, den die katholisch werdende Kirche auch in ihrem Cultus aufweist —, bis sie diese mehr und mehr, doch niemals ganz, verdrängten. Davor schützte die Bitte im VU. S. Kluge, De antiquiss. Christianorum precibus sollemnibus pro mora finis ad illustr. Tertull. locum Apol. 39. Tremoniae 1744. 4 [mir unbekannt]. — χάρις] S. Tit. 2, 11: ἐπεφάνη χάρις τοῦ θεοῦ; genau ist die Parallele I Pet. 1, 13: ἐλπίζατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλίψει Ἰησοῦ Χριστοῦ nach der richtigen eschatologischen Erklärung dieser Stelle. — παρελθέτω] S. Mt. 5, 18; Apoc. 21, 1; II Pet. 3, 10. — ὁ κόσμος οὗτος] Nach diesem Gebet steht also ein neuer Kosmos bevor; s. zu XVI, 6. 7. — ὥσαυτὰ] Dass dieses Wort in den liturgischen Gebrauch der Heidenkirchen gekommen ist, bezeugen die Liturgien z. B. App. Const. VIII, 13 fin. (s. eine Erklärung des Wortes bei Clem., Paed. I, 5, 12). — ὥσαυτὰ τῷ θεῷ λαβίδ] Ich habe kein Bedenken getragen, diese LA. des Cod. beizubehalten und zwar aus folgenden Gründen: 1) erscheint es bereits wichtig, dass die bei Mt. (21, 9. 15) sich findende Formel: „ὥσαυτὰ τῷ εἰς λαβίδ“ von keinem der anderen Evangelisten (s. Mr. 11, 9. 10; Joh. 12, 13; Lc. 18, 38) wiederholt worden ist; 2) Origenes (s. Tischendorf z. d. St.) hat in Mt.-Handschriften statt „τῷ εἰς“ vielmehr „τῷ οὐρανῷ“ gefunden; 3) die Stelle Mt. 22, 43—45 konnte mindestens so verstanden werden, dass Jesus dort die Davidssohnschaft resp. den Titel Davidssohn ablehnt, und ist im 2. Jahrh. (s. das Folgende) und in der Neuzeit (s. die Auslegungen u. meine Note zu Barn. 12, 10) so verstanden worden. 4) Barnabas, von welchem die *Id.* ja so abhängig ist, weist ep. 12, 10. 11 auf eine Controverse hin über den „Davidssohn“ und bezeichnet es als einen „Irrthum der Sünder“, Jesus mit diesem Titel zu bezeichnen (ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν ὅτι Χριστὸς υἱὸς Δαβὶδ ἐστίν, αὐτὸς προφητεῖται ὁ Δαβὶδ, φοβοῦμενος καὶ συνίπων τὴν πλάνην τῶν ἁμαρ-

χέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανο-  
είτω· μαρὰν ἀθά· ἀμήν.

dem Gotte David's! Wer heilig  
ist, trete herzu, wer es nicht ist,  
thue Busse! Maran atha! Amen.

7. Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέ-  
5 πετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλου-  
σιν.

7. Den Propheten aber ge-  
stattet Dank zu sagen soviel  
sie wollen.

2. μαρὰν ἀθά edidi, cod. μαραναθά.

τωλῶν· Εἶπεν κείριος τῷ κυρίῳ μου κτλ. . . Ἰδε πῶς Δαυὶδ λέγει αὐτον  
κύριον, καὶ υἱὸν οὐ λέγει. Nach Barnabas hätte also die Formel zu  
lauten: ὡσαννὰ τῷ κυρίῳ Δαυίδ. 5) Nach Theodoret (h. f. I, 20) hat im  
2. Jahrh. auch Tatian an dem „Davidssohn“ Anstoss genommen und in  
seinem Diatessaron ihn unterdrückt (s. meinen Aufsatz in der ZfKG IV  
S. 478 f.). 6) Wie eingehend über die Davidssohnschaft zwischen Katho-  
liken und Marcioniten (Bardesanisten) noch im 3. Jahrh. gestritten  
wurde, lehrt die ausführliche Darlegung bei Adamant., de recta in deum  
fide sectio IV fin. Nach dem allen wird man verpflichtet sein, den kost-  
baren Ausdruck, den der Text bietet, unverändert zu lassen (Hegesipp  
dagegen bei Euseb. h. e. II, 23, 14 hat die Formel: ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ).  
Einen Schreibfehler in der Διδ. anzunehmen, ist bei der späteren Geläufig-  
keit der Formel „ὡς. τ. υἱῷ Δ.“ ganz besonders precär. Der Ausdruck  
ist in dreifacher Hinsicht von hohem Werthe: 1) bezeugt er die Abnei-  
gung gegen die Bezeichnung Christi als Davidssohn, 2) bekundet er die  
Freiheit, mit welcher man in Bezug auf den überlieferten Evangelientext  
verfuhr, 3) enthält er eine *θεολογία τοῦ Χριστοῦ*; denn der Zusammen-  
hang macht es sicher, dass dieser, der wiederkehrende, nicht Gott selbst,  
gemeint ist. — *Εἴ τις ἅγιος κτλ.*] Das *ἐρχέσθω* bezieht sich auf den Zu-  
tritt zu der versammelten, auf ihren Herrn wartenden Gemeinde; an die  
spätere, ähnlich lautende Formel in Bezug auf den Zutritt zum Ge-  
nuss der h. Speise, ist nicht zu denken. — *μετανοείτω*] Nur hier und  
c. XV, 3. Der Verf. denkt an Nichtchristen, nicht etwa an „schlechte“  
Christen. — *μαρὰν ἀθά*] S. I Cor. 16, 22 (Heinrici und Klostermann  
z. d. St.) = ὁ κείριος ἔρχεται (oder κείριε ἡμῶν ἔρχου). Man beachte, wie  
dieses uralte, dramatisch aufgebaute Stossgebet („vota suspirantia“ sagt Ter-  
tullian) die Gemeinde schliesslich in den Moment der Wiederkunft Christi  
versetzt; so lebendig war die Hoffnung auf die Nähe derselben; die nächste,  
ja eigentlich einzige Parallele bietet der Schluss der Johannesapokalypse  
(Hebr. 10, 37). — *ἀμήν*] Nur hier in der Διδ., s. I Cor. 14, 16. Justin.  
Apol. 1, 65: *Ἀμήν. τὸ δὲ ἀμήν τῇ ἐβραϊκῇ φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει.* 67.

X, 7. *προφήταις*] S. XI, 3 sq. — *ἐπιτρέπετε κτλ.*] Die ganze Ge-  
meinde ist angeredet. Der Sinn ist: Jeder, der nicht Prophet ist, ist be-  
rechtigt, das Abendmahl zu halten; aber er soll die vorher mitgetheilten  
Gebete sprechen; den Propheten dagegen — nur ihnen — soll gestattet  
werden, bei der Feier der h. Mahlzeit — Agapen sind gemeint; s. Jud. 12;

XI, 1. Ὅς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν. 2. ἂν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεὶς διδάσκη ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῆσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε, εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου, δέξασθε αὐτόν ὡς κύριον.

XI, 1. Wer nun zu Euch kommt und Euch dies Alles, was da soeben gesagt ist, lehrt, den nehmt auf. 2. Wenn aber der Lehrende selbst in Verkeh- 5 rung eine andere Lehre lehrt, so dass er (das Gesagte) auflöst, so höret ihn nicht; lehrt er aber, so dass er Gerechtigkeit und Erkenntniss des Herrn 10 vermehrt, so nehmt ihn auf wie den Herrn.

### 3. Περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων

### 3. In Betreff der Apostel und

Ignat. ad Smyrn. 8, 2, ad Rom. 8, 3 — in freier (längerer) Rede die Danksagung darzubringen. Anders Justin, Apol. I, 67: καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει (vgl. c. 13. 55); auch anders schon I Clem. 41, 1: ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τέγματι εὐχαριστεῖτω θεῷ, μὴ παρεκβαλὼν τὸν ὁρισμὸν τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα. In der A. gelten die Propheten als die Virtuosen des Dankgebets.

XI, 1. Hier beginnt der neue Abschnitt. In den cc. VII—X gegebenen Anordnungen und Gebeten sieht der Verf. auch eine Lehre; jedenfalls bezieht sich τ. π. τ. προειρ. auf c. I—X, höchstens vornehmlich auf c. VII—X. Gerade an der Taufe, dem Fasten, dem Abendmahl, resp. an den Gebeten bei dem Vollzuge dieser Handlungen, konnte man die Häretiker erkennen (s. Ignatius, der wie unser Verf. voraussetzt, dass die Irrlehren namentlich durch wandernde Häretiker verschleppt werden). Über die Zusammengehörigkeit von c. XI—XIII s. Prolegg. § 3. XI, 1. 2 ist eine allgemeine Anordnung, die nicht nothwendig auf die professionsmässigen διδάσκαλοι (XIII, 2. XV, 1. 2) bezogen werden muss.

XI, 2. στραφεὶς] Act. 7, 39. 42. — διδάσκη κτλ.] S. II Joh. 7—10: εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτόν εἰς οἶκον. II Pet. 2, 1: ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρειδάξουσιν αἰρέσεις ἀπωλείας. Polyc. ep. 7, 2: ψευδοδιδασκαλαί. Ignat. ad Eph. 9, 1: ἔγνωμεν δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκείθεν, ἔχοντας κακὴν διδαχὴν· οἷς οὐκ εἰάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς, βύσαντες τὰ ὅτια; 16, 2; ad Trall. 9, 1; s. auch die Ermahnungen des Hermas z. B. Sim. IX, 19, 2: διδάσκαλοι πορνείας. — καταλῆσαι] scil. τὴν διδαχὴν. — εἰς δὲ τὸ κτλ.] Aus dem Context ist zu ergänzen: ἂν δὲ διδάσκη. — προσθεῖναι] S. Lc. 17, 5: πρόσθετε ἡμῖν πλάστιγ. — δικαιοσύνην] Nur hier und V, 2. — ὡς κύριον] S. c. IV, 1. 11. XI, 4. Ähnliche Mahnungen sind im 2. Jahrh. häufig.

XI, 3. Περὶ δὲ τ. ἀποστόλων καὶ προφητῶν] Der Verf. unterscheidet unter den „λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ“ (IV, 1) drei Klassen: 1) die



καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα Propheten aber gemäss der Ver-  
τοῦ εὐαγγελίου, οὕτω ποιή- führung des Evangeliums, so  
σατε. sollt Ihr verfahren.

Apostel, deren Beruf es ist, ausschliesslich zu den Ungläubigen zu gehen.  
2) die Propheten und Lehrer (in dieser Ordnung XIII, 1. 2; XV, 1. 2,  
ebenso Act. 13, 1; die Stelle ist besonders lehrreich, weil auch in ihr  
Propheten, Lehrer, Apostel zusammen stehen und unterschieden sind), die  
auch Wanderprediger sind, aber das Recht haben, sich in einer beliebigen  
Gemeinde niederzulassen und dann von ihr unterhalten werden müssen  
(XIII), 3) die Episkopen und Diakonen (XV, 1. 2), die von der Gemeinde  
eingesetzt werden und an den Ort gebunden sind. Aber nach dieser Un-  
terscheidung hat der Verf. nicht das Folgende disponirt, sondern giebt  
vielmehr c. XI—XIII Anordnungen über die Prüfung und die Aufnahme  
reisender Brüder überhaupt, c. XIV XV geht er dann auf die Zustände  
der isolirten Gemeinde ein. Die Reihenfolge: ἀπόστολοι, προφῆται, δι-  
δάσκαλοι, ἐπίσκοποι, διάκονοι entspricht überraschend genau der Reihen-  
folge I Cor. 12, 28: καὶ οὗς μὲν ἔθειο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον  
ἀποστόλους, δεύτερον προφῆτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα . . . ἀντι-  
λήμψεις, κυβερνήσεις, s. auch v. 29; anders, wenn auch noch ähnlich,  
schon Eph. 4, 11: καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοῖς μὲν ἀποστόλους, τοῖς δὲ προ-  
φῆτας, τοῖς δὲ εὐαγγελιστάς, τοῖς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους. S. darüber  
die Prolegomena § 5; hier nur noch soviel, dass Luc., Peregr. Prot. 11. 16  
nun in eine neue Beleuchtung gerückt ist, wie denn die ganze Episode  
in der Geschichte des Peregrinus c. 11—16 die schönste Illustration zu  
c. XI der *Λοδ.* ist, die man sich wünschen kann. Peregrinus galt als  
wandernder Prophet; daher die Pflicht der Christen ihn zu füttern; er  
beutete sie aber schamlos aus und die einfältigen Christen liessen sich  
betrügen. Der Verf. braucht „ἀπόστολος“ noch in einem weiteren Sinn,  
wie I Cor. 15, 7 (II Cor. 8, 23); Act. 14, 4. 14 (Rom. 16, 7); (II Cor. 11,  
5. 13); Apoc. 2, 2; namentlich Herm. Vis. III, 5, 1. Sim. IX, 15, 4; IX,  
16, 5; IX, 17, 1; IX, 25, 2. Hermas stellt ἀπόστολοι καὶ διδασκαλοι τ.  
κηρύγματος τ. κύριου τ. θεοῦ zusammen (dazu Episkopen und Diakonen).  
„Propheten“ fehlen in seinen Katalogen gänzlich (IX, 15, 4 sind die ATlichen  
gemeint); er erwähnt wohl Mand. XI. Propheten als z. seiner Z. noch  
wirksam; aber sie haben keine Stelle in seiner „Hierarchie“ erhalten. Daher  
eben nun das Zusammenrücken von Aposteln und Lehrern. Mit der *Λοδ.*  
gegen den Epheserbrief stimmt er aber darin, dass er „Apostel“ und  
„Evangelisten“ noch nicht unterscheidet. Betreffs des freieren Gebrauchs  
des Namens „Apostel“ s. noch Tert. adv. Marc. IV, 24; Iren. II, 21, 1;  
Euseb. h. e. I, 12, 4 und andere Stellen bei Lightfoot, Ep. to the Galat.  
1874 p. 92 sq. — κατὰ τὸ δόγμα τ. εὐαγγελίου] Der Verf. hat wohl  
Stellen wie Mt. 10, 5 f.; 7, 15 f.; 10, 40—42; Lc. 9, 1 f.; 10, 4 f. im Auge,  
vielleicht aber auch Stellen, die wir nicht mehr kennen. Bemerkenswerth  
ist es, dass Paulus seine grosse Abhandlung über die Propheten I Cor.

4. Πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος· 5. οὐ μὲνεί δὲ εἰ μὴ ἡμέραν μίαν· ἐὰν δὲ ἢ χρειᾶ, καὶ τὴν ἄλλην· τρεῖς δὲ ἐὰν μείνῃ, ψευδοπροφήτης ἐστίν. 6. Ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ

4. Jeder Apostel aber, der zu Euch kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr. 5. Er wird aber nicht länger als einen Tag bleiben, wenn's aber nöthig ist, 5 auch einen zweiten; bleibt er aber drei Tage, so ist er ein Pseudoprophet. 6. Wenn der

3. εἰ μὴ addidi (cf. XII, 2) invito codice.

14, 37 mit den Worten geschlossen hat: εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινώσκτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή (so der Text nach Westcott u. Hort). Dies ist nicht unwichtig. Das Wort δόγμα im Sinne von „Verfügung“ findet sich ebenso Lc. 2, 1; Act. 16, 4; 17, 7; Eph. 2, 15; Col. 2, 14. Barnabas (ep. 10, 1. 10 f.) braucht das Wort in demselben Sinn; aber anders 1, 6; 9, 7. Bei Hermas und Clemens fehlt es; bei Ignatius findet es sich einmal (Magn. 13, 1: σπουδάξετε βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων. ἵνα πάντα ὅσα ποιῆτε κατενοδωθῆ). Auch hier ist es im Sinne einer auf das sittliche Leben sich beziehenden Verfügung gebraucht.

XI, 4. Ignat. ad Eph. 6, 1: πάντα ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν. οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα.

XI, 5. Der gewöhnliche reisende christliche Bruder darf nach XII, 2 drei Tage die Gastfreundschaft in Anspruch nehmen, der Apostel höchstens zwei Tage. Ob hier die Praxis des Paulus, deren er sich öfters rühmt, massgebend geworden ist, oder ob der Missionseifer eine so strenge Bestimmung geschaffen hat, oder ob die „Apostel“ zur Plage für die Gemeinden geworden waren, kann man fragen. Aber das Folgende zeigt, dass das Letztere der Fall war. Die Gemeinden müssen vor Ausbeutung durch „Apostel“ geschützt werden, und so wird das Dogma des Evangeliums in Bezug auf sie eingeschränkt. — ψευδοπροφήτης] Es ist merkwürdig, dass der Verf. den Ausdruck ψευδαπόστολος (II Cor. 11, 13; Hegesipp. bei Euseb. h. e. IV, 22, 5; Justin., Dial. 34, später sehr häufig) vermieden hat. Empfand er so sehr die Grundbedeutung des Wortes „ἀπόστολος“, dass ihm „ψευδαπόστολος“ ein zu schwacher Ausdruck schien? Aber warum sagte er nicht „ψευδοδιδάσκαλος“ (s. II Pet. 2, 1)? Wahrscheinlich ist er durch den evangelischen Sprachgebrauch beeinflusst (s. Mt. 7, 15; 24, 11 cum parall.); so sagt auch Johannes (I, 4, 1): πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τ. κόσμον, und meint falsche Lehrer überhaupt. Dagegen bieten die Acta Archel. im Citat Mt. 24, 24 (Routh V p. 131) „ψευδαπόστολοι“, dasselbe die Hom. Clem. XVI, 21 (p. 158, 26) und Tertull. sagt de praescr. 4: „Qui pseudoprophetae sunt, nisi falsi praedicatores? qui pseudapostoli nisi adulteri evangelizatores?“

XI, 6. Zu dieser Bestimmung s. Mt. 10, 9. 10; Mr. 6, 8; Lc. 9, 3.

ἄρτον ἕως οὗ ἀνλίσθῃ· ἐὰν δὲ  
ἀργύριον αὐτῇ, ψευδοπροφή-  
της ἐστί. <sup>per</sup> <sub>quid</sub>

Apostel aber weggeht, so soll er  
Nichts empfangen ausser (soviel)  
Brod bis dass er übernachtete;  
verlangt er aber Geld, so ist er  
ein Pseudoprophet.

5

Aus Mt. 10, 10 folgt aber auch, dass jeder Apostel Anspruch hatte, unterhalten zu werden an dem Ort, wo er kurz verweilte. — ἀνλίσθῃ] S. Mt. 21, 17; Lc. 21, 37. — ἀργύριον] S. v. 12. — Zu diesem Abschnitt über die „Apostel“ ist ausser den Parallelen bei Hermas — s. besonders Sim. IX, 25, 2 — das zu vergleichen, was Euseb. h. e. II, 3; III, 1—4 und sodann III, 37 über die Verbreitung der christlichen Predigt ausgeführt hat. An den erstgenannten Stellen schreibt er die Ausbreitung des Christenthums in der ganzen Welt allein den Uraposteln und Paulus zu gut und bindet sich strict an die Regel, daneben nur solche Personen zu nennen, die in dem N. T. genannt sind, die Begleiter der Apostel waren und deren Wirksamkeit daher den Aposteln selbst angerechnet werden kann. Diese Ausführungen ruhen also ganz auf der bekannten katholischen Fiction, die jedoch bereits bei den Apologeten sich findet. Allein in III, 37 bringt nun Eusebius eine Geschichte des Verlaufes und der Art und Weise der Ausbreitung des Christenthums innerhalb der zweiten Generation nach, die historisch viel werthvoller ist und die seine vorher gegebene Darstellung bedroht. Eusebius hat das selbst gefühlt und Ausgleichungen versucht, die ihm aber nicht gelungen sind. Hier finden wir nun die Apostel im weiteren Sinne des Wortes, von denen die *Αἰδ.* handelt; freilich nennt sie Eusebius nicht mehr so, sondern Evangelisten (III, 37, 2. 3). Was er uns über sie berichtet, ist folgendes: 1) Er unterscheidet dieselben scharf von den ποιμένες; in der ersten Diadoche nach den Aposteln gab es sowohl Hirten d. h. ständige Gemeindeleiter als Evangelisten (τὴν πρώτην τάξιν τῆς τῶν ἀποστόλων ἐπέχοντες διαδοχῆς — ὅσοι ποτὲ κατὰ τὴν πρώτην τ. ἀποστόλων διαδοχὴν ἐν ταῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίαις γεγόνασι ποιμένες ἢ καὶ εὐαγγελισταί); 2) Diese erfüllten zuerst das Herrngebot, indem sie ihre Habe unter die Dürftigen vertheilten; „dann aber begaben sie sich auf Reisen und verrichteten das Amt der Evangelisten, indem sie sich eifrig bestrebten, denjenigen, welche noch gar nichts vom Wort des Glaubens vernommen hatten, Christum zu predigen und die Schrift der göttlichen Evangelien mitzutheilen“ [hier kommt Euseb. in Conflict mit seiner früheren Darstellung, nach welcher es keine Länder mehr gab, die das Wort Gottes noch nicht kannten; wie Euseb. das verdeckt, kann man durch Vergleichung von v. 1 u. 2 erkennen]; 3) „Sie legten aber in fremden Ländern nur allein den Grund des Glaubens, dann stellten sie andere als Hirten auf und vertrauten diesen die Pflege der neuen Pflanzung an; sie selbst aber eilten wieder zu anderen Völkern und Ländern.“ — Da haben wir genau die „Apostel“ der *Αἰδολογ.* Für sie galt also, wie wir auch aus Eusebius er-

7. *Καὶ πάντα προφήτην λα- 7. Jeden Propheten ferner, der  
λουντα ἐν πνεύματι οὐ πειρά-* da im Geiste redet, den ver-

fahren, das Gebot der vollkommenen Besitzlosigkeit und der rastlosen Missionswirksamkeit fort; eben deshalb stehen sie hoch im Ansehen (s. auch Euseb. V, 10, 2, wo er in Bezug auf das Ende des 2. Jahrhunderts sagt: ἦσαν γὰρ, ἦσαν εἰσέτι τότε πλείους εὐαγγελισταὶ τοῦ λόγου, ἔνθεον ζῆλον ἀποστολικοῦ μιμήματος συνεισφέρειν ἐπ' ἀνξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θεοῦ λόγον προμνησόμενοι, ὧν εἷς γενόμενος καὶ ὁ Πανταῖνος). Geht doch noch aus der Schilderung des Euseb. hervor, dass ihr Ansehen das der ständigen Gemeindebeamten — nach Euseb. setzen sie diese ein — überragte. Wichtig ist ferner, dass selbst nach Eusebius diese „Apostel“ nicht im Auftrage, resp. als Gesandte der 12 Apostel predigen, sondern als selbständige Missionare zu betrachten sind. Die *Διδαχή* bringt dafür nun ein authentisches Zeugnis aus dem 2. Jahrhundert, welches zugleich die Darstellung des Eusebius an einigen Stellen berichtigt (dass die „Apostel“ überall die Gemeindebeamten eingesetzt haben, sagt die *Αἰδ.* nicht, ebensowenig weiss sie natürlich etwas von der Überlieferung der Evangelienchriften durch sie; auch schweigt sie von den besonderen „Kräften“ der Apostel, die Eusebius in Nachfolge des Origenes hervorhebt. Sie brauchte darüber nicht besonders zu berichten; denn ihrem Verf. waren die besonderen „Gaben“ der Wanderprediger nichts besonderes). Sehr wichtig ist schliesslich, dass Eusebius nur einen Namen (Quadratus) genannt hat und zum Schlusse seiner Ausführung bemerkt: „Da es mir unmöglich ist, alle diejenigen namentlich aufzuzählen, welche je in den ersten Zeiten der apostolischen Nachfolge in den Gemeinden der ganzen Welt Hirten oder auch Evangelisten waren, so werde ich billig nur die Namen derjenigen in meiner Geschichte bemerken, von welchen die Überlieferung der christlichen Lehre in schriftlichen Denkmälern bis auf uns gekommen ist“. Er weiss aber im Folgenden keinen einzigen Evangelistennamen zu nennen (im 5. Buch nennt er den Pantänus).

XI, 7. Es folgen nun bis zum Schluss des Capitels Bestimmungen über Propheten, s. die Prolegomena § 5. Mosheim, Dissert. ad hist. eccl. pertin. Vol. II p. 132 sq.: de prophetis eccles. apostolicae dissertat. V. 7 enthält die allgemeine Regel gegenüber solchen, deren prophetische Begabung feststeht. — *λαλοῦντα ἐν πνεύματι*] Aus v. 9 u. 12 ergibt sich zweifellos, dass das Reden in der Ekstase gemeint ist; ja für den Verf. fällt „als Prophet reden“ und „in Ekstase“ reden zusammen („ἐν πνεύματι“ heisst auch bei Paulus „in einer Art von Bewusstlosigkeit“; s. I Cor. 14, 2; 12, 3). Dennoch ist nicht an die von Paulus charakterisirte Glossolie zu denken, sondern an eine Form, die zwischen der paulinischen Glossolie und Prophetie steht: „verständliches, wenn auch geheimnissvolles Reden im Zustande höchster Erregung, die sich bis zur Bewusstlosigkeit steigert“. Das ist aber die vulgäre Form der Prophetie in der



σετε οὐδὲ διακρίνεϊτε· πᾶσα γὰρ suchet nicht noch prüfet ihn:  
ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ denn jegliche Sünde wird ver-

Heidenkirche des 2. Jahrhunderts; s. die Apologeten (z. B. Athenag. Suppl. 7) und früher schon Herm. Mand. XI, 8, 9: ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν . . . οὐδεὶς οὐδὲν ἀποκρίνεται ἐπειρωτώμενος οὐδὲ καταιμόνας λαλεῖ, οὐδὲ, ὅταν θέλῃ ἄνθρωπος λαλεῖν, λαλεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἕγιον, ἀλλὰ τότε λαλεῖ, ὅταν θελήσῃ αὐτὸ ὁ θεὸς λαλῆσαι . . . ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτὸν πληροῖ τὸν ἄνθρωπον. καὶ πληρωθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλήθος, καθὼς ὁ κύριος βοῦλεται; dazu Iren. 1, 13, 3, vor allem aber Hippol. de christo et antichr. 2, wo eine ausführliche Schilderung der alttestamentlichen Prophetie gegeben ist, die aber zugleich die christliche charakterisirt. Die montanistische Prophetie, wie sie uns vom Anonymus (Euseb. h. e. V, 16, 7: *Μοντανὸν . . . πνευμαφορητῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκτάσει γενόμενον ἐνθουσιᾶν, ἄρξασθαι τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεῖοντα;* 16, 9; 17, 2: *ἀλλ' ὁ γε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκτάσει, ᾧ ἔπεται ἄδεια καὶ ἀφοβία, ἀρχόμενος μὲν ἐξ ἐκουσίον ἁμαθίας, καταστρέφων δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν τῆς ψυχῆς*) und von Tertullian geschildert worden ist, unterscheidet sich ihrer Form nach von dieser vulgären Prophetie im 2. Jahrhundert nicht (den Versuch von Bonwetsch, Montanismus S. 59 f., einen Unterschied herauszufinden, kann ich nicht für gelungen erachten). Die Behauptung „*μὴ εἶναι προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*“, die zuerst Miltiades aufgestellt (Euseb., h. e. V, 17, 1; s. aber auch Clem., Strom. I, 17, 85), war eine von der Noth den Katholiken aufgezwungene. Über die christlichen Propheten des 1. u. 2. Jahrhunderts s. meine Note zu Herm. Mand. XI, 5. Der dort gegebenen Übersicht über das Material habe ich nur Barn. 16, 9; Ignat. ad Eph. 20, 1, ad Rom. 7, 2; Excerpt. ex Theod. 24, Clem. Eclog. 16. 23 und Epiph. h. 51, 35 hinzuzufügen. Die Stellen aus Clemens' Eclogen sind wichtig, weil der Verf. von einer fortgehenden, kirchlichen Prophetie nichts mehr zu wissen scheint. — Da der Verf. der *Λιδαχή* übrigens c. X, 7 den Propheten bei der Feier der Eucharistie freie Danksagung gestattet wissen will, so muss er auch eine solche prophetische Rede kennen, bei welcher der Prophet trotz der Ekstase im Stande ist, zur Sache zu sprechen. — *πειράσσετε*] S. Apoc. 2, 2. Nach Firmilian ep. (Cyp. ep. 75, 10) sieht die kappadokische Prophetin voraus, dass über sie ein „temptator“ kommen werde. — *διακρίνεϊτε*] S. v. 11. 12; aber Paulus (I Cor. 12, 10; 14, 29) hält die *διακρίσεις πνευμάτων* gerade in Bezug auf das Reden der Propheten für etwas nothwendiges und für eine besondere Gabe, und Johannes (I, 4, 1) sagt: *μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν* (s. auch die Versuche der Bischöfe im montanistischen Streit, die Propheten zu überführen [*διελέγξαι*] Euseb. h. e. V, 16, 16; 18, 13). S. den

ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται. 8. Οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐὰν ἔχη τοὺς τρόπους κυρίου: ἀπὸ οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης. 9. Καὶ πᾶς προφήτης ὀρίζων τράπεζαν ἐν πνεύματι, οὐ φάγεται ἀπ' αὐτῆς, εἰ δὲ

geben werden, diese Sünde aber wird nicht vergeben werden. 8. Nicht Jeder aber, der im Geiste redet, ist ein Prophet, sondern nur wenn er das Betragen des Herrn hat; an dem Betragen also wird der Pseudoprophet und der Prophet erkannt werden. 9. Und kein Pro-

8. ὀρίζων Bryennios, cod. 5 ὀρίζων.

eigenthümlichen Gebrauch von διακρίνεσθαι und ἐδάκρυτος Jacob. 2, 4; 3, 17. Man hat zu beachten, dass unser Verf. hier die bereits erprobten Propheten im Auge hat. Er verbietet solche durch besondere Massnahmen auf die Probe zu stellen oder Kritik an ihren Worten zu üben. Doch scheint die furchtbare Drohung, die er — nach Mt. 12, 31, nicht nach Le. oder Mr.; denselben Spruch hat Hippolyt ap. Epiph. h. 51, 35 gegen die Aloger angeführt — an dieses Verbot knüpft, darauf hinzuweisen, dass das Ansehen der Propheten bereits im Sinken begriffen war (I Thess. 5, 19: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε).

XI, 8. Dieser Vers, der in 9—12 seine Ausführung erhält, zeigt umgekehrt, wie sehr die Gemeinden Schutz vor der Ausbeutung durch sog. Propheten (Luc. Peregr. 11 f.) bedurften (s. auch Herm. Mand. XI; in der Note zur Einleitung habe ich das Material über „falsche Propheten“ des 1. u. 2. Jahrhunderts zusammengestellt). Eine eigenthümliche Beleuchtung erhält durch die Bestimmungen, welche die *Αἰδ.* gegeben hat, jene Schrift des Melito, die wir nur dem Titel nach kennen: „περὶ πολιτείας καὶ προφητιῶν“. Man hat sie in zwei Schriften zerlegen wollen; jetzt ist wohl offenbar, dass die Verbindung der beiden Worte einen guten Sinn hat (s. meine Überlieferung der griech. Apologeten S. 246). — τοὺς τρόπους κυρίου] Diesen Massstab haben auch die Gegner an den montanistischen Propheten anzulegen versucht; s. Euseb. V, 16, 12, namentlich aber V, 18; die ganze in diesem Capitel gegebene Ausführung gehört hierher (δεῖ τοὺς καρποὺς δοκιμάζεσθαι τοῦ προφήτου: ἀπὸ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γνωσθήσεται). Zu Grunde liegt ein Herrnwort, Mt. 7, 22. 23: πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ: Κύριε, κύριε, οὐ τῷ σοῦ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν; . . . καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς, ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς: ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν; s. auch Mt. 7, 15. 16. Herm. Mand. XI, 7: ὡς σοι μέλλω λέγειν, οὕτω δοκιμάσεις τὸν προφήτην καὶ τὸν ψευδοπροφήτην. ἀπὸ τῆς ζωῆς δοκιμάζει τὸν ἄνθρωπον τὸν ἔχοντα τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον. XI, 16. — Zu τρόποι s. Hebr. 13, 5: ἀφιλόργυρος ὁ τρόπος.

XI, 9. Also so schlimme Dinge kamen vor. So sagt auch Henmas

μήγε ψευδοπροφήτης ἐστί.

5 10. Ὡς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀλήθειαν, εἰ ἂν διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστί. 11. Ὡς δὲ προφήτης δε-

phet, der im Geiste eine Mahlzeit bestellt, isst von ihr, er sei denn ein Pseudoprophet.

10. Jeder Prophet aber, der die Wahrheit lehrt, ist, wenn er was er lehrt nicht thut, ein Pseudoprophet. 11. Jeder Prophet aber, erprobt und wahr-

vom Pseudopropheten (Mand. XI, 12), er sei „ἐν τρυφαῖς πολλαῖς ἀναστρεφόμενος“, und die Gegner werfen den montanistischen Propheten Schwelgereien vor (Euseb. h. e. V, 18, 2). Die *Αἰδ.* findet es noch nicht bedenklich, wenn ein Prophet in der Ekstase eine Mahlzeit bestellt (für die Armen); erst wenn er, ins Bewusstsein zurückgekehrt, selbst von derselben isst, soll seine Falschheit erwiesen sein (ebenso v. 12). „τράπεζαν ὀρῶζειν“ ist ein hochgegriffener Ausdruck, der aber darin seine genügende Erklärung findet, dass der „Geist“ aus dem Propheten redet, und der „Geist“ beschliesst und befiehlt kategorisch.

XI, 10 u. 11 gehören zusammen. Der erste Vers giebt als Kriterium des falschen Propheten an, dass er das Wahre, was er lehrt, selbst nicht thut (Bryenn. vergleicht Mt. 23, 3; Ignat. ad Eph. 15, 1. 2); der zweite schützt die Propheten, welche strenge Askese üben, wenn sie ihre asketischen Übungen nicht zum Gesetz für Alle machen wollen, vor dem verwerfenden Gericht der Gemeinden. — *δεδοκιμασμένος, ἀληθινός*] Man beachte diese Worte; das Folgende ist nur bei solchen Propheten gültig, die bereits erprobt sind (s. XV, 1; *δεδοκιμ.* auch I Clem. 42, 4; 44, 2; 47, 4; II Cor. 8, 22; I Tim. 3, 10). — *ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμιζὸν ἐκκλήσις*] Bryennios versteht hier eigenthümliche symbolische Handlungen und vergleicht Jes. 20, 2 f.; Jerem. 19; Ezech. 4. 5. 12. 24. 37; (Act. 21, 10 f.), indem er „οἱ ὀρχαῖοι προφητεύουσι“ auf die ATlichen Propheten deutet. Allein gegen diese Erklärung spricht 1) dass für symbolische Handlungen überhaupt der Ausdruck „*μυστ. κοσμ. ἐκκλ.*“ auffallend ist, 2) dass der Verf. ausdrücklich von dem Falle spricht, dass der Prophet die Anderen das, was er thut, lehren will. Hiernach kann man das „*ποιεῖν εἰς μ. κ. ἐκκλ.*“ nur von Handlungen verstehen, die unter Umständen bedenklich, jedenfalls nur individuell berechtigt sind. Was das für Handlungen sind, kann man dem Ausdruck „*μυστήριον ἐκκλήσις*“ entnehmen. Nach einer bekannten Ausführung im Epheserbrief (V, 22—33) ist die Ehe ein grosses Mysterium in Bezug auf Christus und die Kirche (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλήσιαν). Diese Stelle hat den Asketen im 2. Jahrhundert reichen Stoff für ihre Speculationen geboten. Man nannte nach dieser Stelle die Kirche nicht nur die Braut Christi, sondern auch den Leib, ja auch das „Fleisch“, das „heilige Fleisch“ Christi, und man argumentirte, dass der, welcher zum

δοκιμασμένος ἀληθινός, ποι- haftig, der in Hinblick auf das  
ὢν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκ- irdische Geheimniss der Kirche

h. Fleisch Christi, d. h. zur Kirche gehöre, mit keinem Anderen in einer ehelichen Verbindung stehen dürfe, da er eben mit Christus verbunden sei. Die Kirche galt als die Eva, die dem Adam-Christus zugesellt sei; man bezog Gen. 1, 27 auf die Erschaffung Christi und der Kirche; man sagte, dass die Kirche aus der Rippe Christi gebaut sei, und wiederum man verstieg sich nun sogar zu Ausdrücken, wie: in dem Fleisch Christi sei die Kirche zuerst sichtbar geworden, das Fleisch Christi sei die Kirche; man vertauschte also auch Subject und Prädicat, und da man einmal das Fleisch (Christi) die Kirche genannt hatte, so schreckte man sogar vor der Vorstellung nicht zurück, dass jeder Christ, wenn er sein eigenes Fleisch rein bewahre, damit die Kirche an seinem Fleische bewahre. S. Herm. Vis. II, 4, 1. II Clem. 14, 1—4, vgl. aus diesem seltsamen Capitel namentlich folgende Sätze: „Citat von Gen. 1, 27: τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία . . . ἡ ἐκκλησία δὲ πνευματικὴ οὐσα ἐφανερώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ, δηλοῦσα ἡμῖν, ὅτι ἐάν τις ἡμῶν τηρήσῃ αὐτὴν ἐν τῇ σαρκὶ καὶ μὴ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ . . . εἰ δὲ λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, ἄρα οὖν ὁ ὑβρίσας τὴν σάρκα ὑβρίσει τὴν ἐκκλησίαν“; vgl. Herm. Sim. V, 7; Papias frgm. VI. (PP. App. Opp. I, 2 p. 95), wo von Anastasius Sin. berichtet wird, dass Papias, Clemens und Pantänus das ganze Sechstageswerk auf Christus u. die Kirche gedeutet haben. In der That finden wir bei Clem. Alex. (s. v. „ecclesia“ s. d. Index Dindorf's IV p. 544) solche Speculationen, und Socrates (h. e. III, 7) bezeugt sie für Origenes und bemerkt ausdrücklich, dass Eusebius und Pamphilus in ihrer Apologie erklären, οὐ πρῶτον ὤρουσιν ἐπὶ ταύτην τὴν πραγματείαν ἐλθεῖν, ἀλλὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας μυστικὴν ἐρμηνεύσαι παράδοσιν. Act. Petr. et Pauli 29: ὥσπερ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδάμ ἐκτίσθη ἡ Εὐα, οὕτως καὶ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Χριστοῦ ἐκτίσθη ἡ ἐκκλησία. Tertull. de anima 11. 21; de monog. 5 fin. Bald gilt die Kirche als die Braut, bald als das Fleisch Christi. Namentlich nach der oben aus dem II. Clemensbrief angeführten Stelle kann man sich also nicht wundern, wenn im 2. Jahrhundert sich Christen für die vollkommene Enthaltung von der Ehe darauf berufen haben, dass sie als Glieder der Kirche zum Fleisch Christi gehören und daher mit Niemandem in Geschlechtsverkehr treten dürften. Dass dies geschehen ist, bezeugen die Stellen Ignat. ad Polyc. 5, 2: εἴ τις δύναται ἐν ἀγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκνηχίᾳ μέντω, und Tertull. de monog. 11: „ostendit Paulus fuisse, qui in matrimonio a fide deprehensi verebantur, ne non liceret eis matrimonio suo exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent.“ In beiden Fällen ist unter der „caro Christi“ einfach die Kirche zu verstehen, und in beiden Fällen wird die Motivirung der Asketen oder Ängstlichen nicht beanstandet. Um des Mysteriums der



κλησίας, μὴ διδύσκειν δὲ ποιεῖν handelt, jedoch nicht lehrt, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ χρὴ θύσεται alles das zu thun was er selbst

Kirche willen enthalten sich Jene also der Ehe. Damit ist die Erklärung unserer Stelle gegeben. Das beigesetzte „*κοσμικόν*“ macht keine Schwierigkeit. Um die Kirche, sofern sie im Himmel ist, schweben auch Geheimnisse. In Gemässheit des *κοσμικὸν μυστήριον ἐκκλησίας*, resp. *εἰς τιμὴν τῆς ἐκκλησίας* handelt, wer sich der Ehe enthält (zu *κοσμικόν* s. Clem. Strom. VI, 15, 126: *παραβολικὸς ὁ χαρακτὴρ ἐπάρχει τῶν γραφῶν. διότι καὶ ὁ κύριος οὕτως ὡς κοσμικὸς ὡς κοσμικὸς εἰς ἀνθρώπους ἦλθεν* — das gilt auch von der Kirche), s. Orig. in Gen. hom. III Opp. II p. 69: „*Verum ecclesia Christi, gratia eius qui pro se crucifixus est roborata, non solum ab illicitis nefandisque cubilibus, verum etiam a concessis et licitis temperat, tamquam iam virgo sponsa Christi castis et pudicis virginibus floret, quibus testamentum aeternum in aeternum in eorum circumcisa carne servatur*“. Unser Verf. lässt das gelten; aber nach dem Grundsatz (s. zu VI, 2. 3), dass man nicht Jedem das ganze Joch Christi auferlegen kann noch darf, erkennt er nur die Propheten an, welche aus ihrer besonderen Tugendleistung — man hat vielleicht auch daran zu denken, dass sie Weiber mit sich führten, aber als Schwestern; wandernde Propheten hatten Trabanten, s. Luc., Peregr. 16; jedenfalls ist von mancherlei Bethätigungen der geschlechtlichen Askese die Rede; man beachte das ὅσα — keine Vorschrift für Alle machten, wie das die Enkratiten thaten (s. auch Tertull. de monog. 3, der hier und an anderen Stellen Miene macht, als müsse man die Ehe ganz abthun; Apollonius bei Euseb. h. e. V, 18, 2 sagt von Montan: *οὗτός ἐστιν ὁ διδάξας λύσεις γάμων*). Er befindet sich aber hier augenscheinlich bereits einer weit verbreiteten Richtung in den Gemeinden gegenüber, die von jenen asketischen Propheten überhaupt nichts mehr wissen wollte (s. den 51. apost. Kanon). Er muss dieselben in Schutz nehmen. Indessen bemerkt man leicht, dass dies in wenig nachdrücklicher Weise und in einer fast entschuldigenden Form geschieht. Er untersagt zwar, dass man solche Propheten richte (*ἐφ' ἑμῶν* = vor euerem Forum); aber er fügt hinzu, dass ihr Gericht bei Gott stehe. Das heisst doch wohl, dass manche verdächtige Fälle bei diesem Handeln *εἰς κοσμ. μυστήριον ἐκκλησίας* vorgekommen sind, die indess zu richten die Gemeinden nicht berechtigt sind. Das Betragen dieser Propheten ist an sich nicht tadelnswerth; denn — so lautet die Erklärung — *ὡσαύτως ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφήται*. Wer sind dieselben? An ATliche Propheten wird man nach der gegebenen Deutung der Verordnung wohl nicht mehr denken wollen — wie könnte man auch von ihnen sagen, dass sie *εἰς κοσμ. μυστ. ἐκκλ.* gehandelt hätten? —, sondern jene älteste Generation von Propheten (Agabus, die Töchter des Philippus, Quadratus, Judas, Silas, die Annia) ist gemeint, um die man sich in Kleinasien und Rom z. Z. des montanistischen Kampfes gestritten hat (Anonym. bei Euseb. V, 17, 3. 4). Diese ältesten Propheten haben um d. J. 170–180

ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει  
τὴν κρίσιν· ὅσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται.  
12. Ὃς δ' ἂν εἴπῃ ἐν πνεύματι·  
Λός μοι ἀργύρια ἢ ἑτερά τινα,  
οὐκ ἀκούσεσθε αὐτοῦ· ἐὰν δὲ  
περὶ ἄλλων ὑστερούντων εἴπῃ  
δοῦναι, μηδεὶς αὐτὸν κρινέτω.

thut, der soll bei Euch nicht  
gerichtet werden; denn bei Gott  
hat er das Gericht; ebenso ha-  
ben nämlich auch die alten Pro-  
pheten gehandelt. 12. Wer aber 5  
im Geiste sagt: Gieb mir Geld  
oder irgend etwas Anderes, den  
höret nicht; wenn er aber in  
Bezug auf andere Nothleidende  
zum Geben auffordert, so soll 10  
ihn Niemand richten.

in der Kirche die Ehre genossen, nachträglich von den Parteien umworben worden zu sein, und sie haben fort und fort als die alten Propheten καὶ ἐξοχήν gegolten (s. *Αἰδασκ. περὶ χειρισμῶν* fin., Lagarde p. 4); man ist auch an unsrer Stelle nahezu genöthigt, an sie zu denken (vgl. über sie Weizsäcker i. d. Theol. Lit.-Ztg. 1882 Col. 78 f.; die dort gegebenen Ausführungen werden übrigens nach der Entdeckung unserer Schrift etwas zu modificiren sein). Freilich ergiebt sich dann, dass der Verf. der *Ιδ.* zeitlich von jener Generation absteht (doch s. Hebr. 13, 7, wo auch von einer bereits abgetretenen Generation von Lehrern die Rede ist und vgl. Eus. h. e. III, 39, 13, wo Eusebius sagt, dass Papias für Irenäus ein ἀρχαῖος ἀνὴρ gewesen sei); noch wichtiger ist, dass sie ihm schon einfach Instanz ist. Man wird sich also hüten müssen, die *Ιδ.* zu hoch hinaufzusetzen. Doch davor bewahrt schon die Benutzung des Hirten, die in der *Ιδ.* offenbar ist. Dass eine Schrift, welche dieses Buch benutzt hat, von der Generation der alten christlichen Propheten redet, ist nicht auffallend. Schon Hermas sah eine abgelaufene Periode der Geschichte der Kirche hinter sich (s. Vis. III u. Sim. IX). Schliesslich darf man vielleicht zu unserer Stelle die dunklen Worte des Irenäus (V, 6, 1) heranziehen, der die Gemeindepriester unter Berufung auf Paulus „πνευματικοί“ nennt, aber hinzufügt, dass sie dieses seien „secundum participationem spiritus, sed non secundum defraudationem et interceptionem carnis“, d. h. ihr geistlicher Charakter beruht nicht auf der Askese.

XI, 12. Zu diesem Verse ist Herm. Mand. XI, 12 nicht zu vergleichen; denn dort wird als Erkennungszeichen der Pseudopropheten u. A. aufgeführt, dass sie Geld für ihre Prophetie fordern, und zwar praenumerando zahlbar. Dagegen s. Herm. Mand. XI, 8, wo vom wahren Propheten gesagt wird, er sei ἀπεχόμενος ἀπὸ πάσης ἐπιθυμίας ματαίας τοῦ αἰῶνος τοῦτου, Mt. 10, 8, und die Vorwürfe, welche Apollonius (Euseb. h. e. V, 18, 2. 4. 7. 11) den Montanisten macht. Dieselben sind namentlich deshalb wichtig, weil sie von der Voraussetzung ausgehen, die auch unser Verf. getheilt zu haben scheint, dass die strengen Gebote Mt. 10, was die Besitzlosigkeit betrifft, nicht nur den wandernden Aposteln, sondern auch

XII, 1. Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος  
ἐν ὀνόματι κυρίου δεχθήτω,  
ἔπειτα δὲ δοκιμάσαντες αὐτὸν  
γνώσεσθε — σύνεσιν γὰρ ἔχετε  
5 — δεξιὰν καὶ ἀριστεράν. 2. Ἐ  
μὲν παρόδιός ἐστιν ὁ ἐρχόμενος,

XII, 1. Jeder aber, der kommt  
im Herrnnamen, werde aufge-  
nommen; dann aber sollt Ihr  
ihn prüfen und das Rechte und  
das Falsche unterschneiden; denn  
ihr sollt Einsicht haben. 2. Ist

4. ἔχετε Bryennios, cod. ἔξεται (fort. addendum cum Const. App.: καὶ δύνασθε γινῶναι).

den Propheten gelten: Δοκεῖ σοι πᾶσα γραφὴ κωλίειν προφήτην λαμβάνειν δῶρα καὶ χρήματα; ὅταν οὖν ἴδω τὴν προφήτην εἰληφέναν καὶ χροσὸν καὶ ἄργυρον καὶ πολυτελεῖς ἐσθῆτας, πῶς αὐτὴν μὴ παραιτήσωμαι; — Εἰρηκότος τοῦ κυρίου, μὴ κήσησθε χροσὸν μήτε ἄργυρον μήτε δύο χιτῶνας, οἵτοι πᾶν τοῦναντίον πεπλημελίσασιν περὶ τὰς τούτων τῶν ἀπηγορευμένων κτήσεις. — Ἐὰν ἄρνῶνται δῶρα τοῖς προφήταις αὐτῶν εἰληφέναι, τοῦτο ὀπολογησάτωσαν, ὅτι ἐὰν ἐλεγχθῶσιν εἰληφότες, οὐκ εἰσὶ προφῆται, καὶ μολὶς ἀποδείξεις τούτων παραστήσομεν. Wie Bryennios bemerkt hat, soll Athanasius, in Mt. 7, 15, I, 1026 ed. Bened. (?) unsere Stelle, sowie XI, 9 u. XII, 5, im Auge gehabt haben. — οὐκ ἀκούσεσθε] S. XI, 2. — κρινέτω] S. v. 11; es scheint also in den Gemeinden diese Weise, die Mildthätigkeit in Anspruch zu nehmen, bereits Widerspruch gefunden zu haben. Bryennios vergleicht Testam. Jud. 18: οὐκ ἀφίει ἄνδρα ἐλεῆσαι τὸν πλησίον αὐτοῦ, στερίσκει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπὸ πάσης ἀγαθοσύνης . . . καὶ ἐλλογίας οὐ μέμνηται; καὶ προφήτῃ λαλοῦντι οὐκ ἵπακοίει, καὶ λόγῳ εὐσεβείας προσωχρῆζει. — Im Allgemeinen vgl. zu diesem Vers Iren. II, 32, 4: οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα . . . ἐπιτελεῖ . . . μήτε ἐξαπατῶσα τινὰς μήτε ἐξαργυρίζομένη.

XII, 1. Der Verf. geht zu den reisenden gewöhnlichen Christen über. — δεχθήτω] Aus dem Context ergibt sich, dass Jedem, der im Namen des Herrn kommt, vor jeder Prüfung Rast und eine Mahlzeit gewährt werden soll; über die Gastfreundschaft der alten Christen s. meine Noten zu I Clem. 1, 2 u. 10, 7; auch vgl. Mt. 10, 40—42. — δοκιμάσαντες] Von Legitimationsbriefen, wie sie die spätere Zeit verlangte, ist noch keine Rede. — σύνεσιν κτλ.] Die Const. App. (VII, 28) haben diesen Satz so wiedergegeben: σύνεσιν γὰρ ἔχετε, καὶ δύνασθε (δια)γινῶναι δεξιὰν ἢ ἀριστεράν [s. Jon. 4, 11] καὶ διακρίναι ψευδοδιδασκάλους διδασκάλων. Bryennios will verstehen: δοκιμάσατε αὐτοὺς διὰ τῶν τρόπων τῆς συνέσεως τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν und verweist auf II Cor. 6, 7; II Tim. 2, 7. Sachlich ist der Unterschied ein geringer; der Gedanke ist überhaupt klar; aber die Breviloquenz fast unerträglich; vielleicht ist καὶ δύνασθε (δια)γινῶναι vor δεξιὰν ausgefallen. Brieflich macht mich Bryennios darauf aufmerksam, dass man die Worte „σύνεσιν γὰρ ἔχετε“ als Parenthese fassen könne, was vielleicht die richtige Lösung ist.

XII, 2. παρόδιος] S. Ignat. ad Eph. 9, 1: παροδείσαντες; ad Rom.

βοηθεῖτε αὐτῷ ὅσον δύνασθε· οὐ μενεῖ δὲ πρὸς ὑμᾶς εἰ μὴ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας, ἐὰν ἢ ἀνάγκη. 3. Εἰ δὲ θέλει πρὸς ὑμᾶς καθίσαι, τεχνίτης ὢν, ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω. 4. Εἰ δὲ οὐκ ἔχει τέχνην, κατὰ τὴν σύνεσιν ὑμῶν προνοήσατε, πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται χριστιανός. 5. Εἰ δ' οὐ θέλει οὕτω ποιεῖν, χριστέμπορός ἐστι· προσέχετε ἀπὸ τῶν τοιούτων.

der Ankömmling ein Wanderer, so helfft ihm soviel Ihr könnt: er soll aber nicht länger als zwei oder drei Tage bei Euch bleiben, wenn's nöthig ist. 3. Will er sich aber bei Euch niederlassen, sofern er ein Handwerker ist, so soll er arbeiten und essen. 4. Versteht er aber kein Handwerk, so trägt nach Euerer Einsicht Vorsorge, wie (es einzurichten, dass) kein Christ mit Euch als Fauler lebe. 5. Will er aber demgemäss sich nicht einrichten, so ist er Einer, der mit Christus Gewinn treibt; haltet Euch fern von solchen!

9, 3: ἡ ἀγάπη τῶν ἐκκλησιῶν τῶν δεξαμένων με εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐχ ὡς παροδευόντα; I Clem. 1, 2: τίς παρεπιδηήσας πρὸς ὑμᾶς . . . τὸ μεγαλοπρεπὲς τῆς φιλοξενίας ὑμῶν ἡθὺς οὐκ ἐκέρυξεν. Nach Justin (Apol. I, 67) verwendet der Gemeindevorsteher die Collecten auch für die „παρεπιδήμους, οἷσι ξένοις“; Dionys. Cor. bei Euseb. h. e. IV, 23, 10. — οὐ μενεῖ κτλ.] S. XI, 5. Ignatius bezeugt, dass man diese Regel auf ihn nicht angewendet hat.

XII, 3. καθίσαι] sich niederlassen; s. XIII, 1. — τεχνίτης ὢν] wie Paulus; Bestimmungen über christliche Handwerker bei Tertull. de idolol. 3 und später häufig. — ἐργαζέσθω κτλ.] II Thess. 3, 6—15, namentlich 10<sup>b</sup>. Paulus giebt seine eindringlichen Ermahnungen zur Arbeit unter Berufung auf den Herrn.

XII, 4. Wie nachdrücklich wird die Pflicht der Arbeit eingeschräfft und zugleich die Solidarität aller Gemeindeglieder! Es scheint übrigens der in v. 3 gesetzte Fall die Regel gewesen zu sein, d. h. die Christen waren meistens Handwerker; also aus den unteren Ständen. — προνοήσατε] Rom. 12, 17: προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων; II Cor. 8, 21; I Tim. 5, 8: εἰ δέ τις τῶν ἰδίων καὶ μέλιστα οἰκείων οὐ προνοεῖ κτλ. — χριστιανός] nur an dieser Stelle in der Διδαχῇ.

XII, 5. χριστέμπορός] Zum Wort I Tim. 6, 5: νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν. II Clem. 20, 4: εἰ γὰρ τὸν μισθὸν τῶν δικαίων ὁ θεὸς συντόμως ἀπέδιδον, εὐθέως ἐμπορίαν ἡσκοῦμεν καὶ οὐ θεοσέβειαν. Zum Gedanken Barn. 10, 4: οὐ μὴ κολληθῇσῃ οὐδὲ ὁμοιωθῇσῃ ἀνθρώποις τοιούτοις, οἵτινες οὐκ οἶδασιν διὰ κόπον καὶ ἰδρωτὸς πορίζειν ἐαν-



XIII, 1. *Πᾶς δὲ προφήτης* XIII, 1. Jeder wahrhaftige  
*ἀληθινός, θέλων καθίσθαι πρὸς* Prophet aber, der sich bei Euch  
*ὑμᾶς, ἄξιός ἐστι τῆς τροφῆς* niederlassen will, ist seiner Nah-  
*αὐτοῦ. 2. Ὡσαύτως διδάσκαλος* rung werth. 2. Ebenso ist ein

*τοῖς τὴν τροφήν, ἀλλὰ ἐρπάζουσιν τὰ ἑλλότρια ἐν ἀνομίᾳ αὐτῶν; 19, 10.*  
 Das Wort „*χρησιέμπορος*“ hat Bryennios bei Athanasius und Pseudo-  
 ignatius (ad Trall. 6; ad Magn. 9) nachgewiesen; auch bei Chrysostomus  
 und Basilius findet es sich. In allen Fällen wird man annehmen dürfen,  
 dass es der *Λοδ.* entnommen ist.

XIII, 1 u. 2. Die Zusammenstellung von Propheten und Lehrern  
 auch bei Paulus (s. oben zu XI, 3) u. Act. 13, 1. Die Gemeinden sind  
 verpflichtet, die wahrhaftigen Propheten und Lehrer, die sich bei  
 ihnen niederlassen wollen, zu unterhalten. Aber nicht feste Gehalte etwa  
 sollen dieselben beziehen (Apollonius wirft dem Montan vor, dass er den  
 Verkündigern des Worts solche aus der grossen Kasse ausgeworfen habe,  
 Euseb. V, 18, 2: *ὁ σαλάρια χορηγῶν τοῖς κηρύττουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον.*  
 Ebenso wird dem römischen Gegenbischof des Zephyrin, Natalis, zum Vor-  
 wurf gemacht, Euseb. V, 28, 10, dass er einen Monatsgehalt von 150 De-  
 naren angenommen habe), sondern Nahrung (*τροφή*) wie die Arbeiter. Der  
 Verf. fusst auch hier auf einem Herrnwort in der Fassung des Matthäus;  
 s. Mt. 10, 10: *ἄξιός γάρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ* (Lc. 10, 7: *ἄξιός γάρ  
 ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*); vgl. I Cor. 9, 13 f.: *οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ τὰ  
 ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν: . . . οὕτως καὶ ὁ κύριος διέ-  
 ταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.* Eine sehr  
 ausführliche Anordnung über diese Sustentationspflicht findet sich Clem.,  
 Hom. III, 71; u. a. wird hier aufgewiesen, wo dieselbe ihre Grenze habe.  
 — *διδάσκαλος*] Im folgenden das Quellenmaterial in Bezug auf die alt-  
 kirchlichen *διδάσκαλοι*: I Cor. 12, 28 f.; Eph. 4, 11 (I Tim. 2, 7; II Tim.  
 1, 11); Hebr. 13, 7. 17 [denn die hier genannten *ἡγούμενοι* sind *διδάσκα-  
 λοι*]; Jacob. 3, 1: *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα  
 λημψόμεθα.* Barn. 1, 8: *ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς εἰς ἐξ ὑμῶν  
 ἐποδείξω.* 4, 9: *πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος.* Herm.  
 Vis. III, 5, 1: *οὗτοι εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι  
 καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ . . . οἱ μὲν  
 κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες.* Sim. IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2: *ἀπόστολοι καὶ  
 διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς  
 καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου καὶ μηδὲν ὅλως ροφισιάμενοι εἰς ἐπι-  
 θυμίαν πονηράν . . . καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Mand.  
 IV, 3, 1: *ἤκουσα παρὰ τινων διδασκάλων, ὅτι ἐτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν.  
 (Ignat. ad Eph. 15, 1); Ignat. ad Eph. 3, 1: οὐ διατίσσομαι ὑμῖν ὡς ὦν  
 τις . . . προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλῆταις μου.* Von Polykarp sagen  
 die Smyrnenser im Briefe (Mart. 16, 2): *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδά-  
 σκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος.* Sie bezeichnen den Bischof  
 also mit den drei alten Bezeichnungen als Apostel, Prophet und Lehrer,

ἀληθινός ἐστιν ἄξιός καὶ αὐ- wahrhaftiger Lehrer auch wie  
 τὸς ὥσπερ ὁ ἐργάτης τῆς τρο- jeder Arbeiter seiner Nahrung  
 φῆς αὐτοῦ. 3. Πᾶσαν οὖν ἀπαρ- werth. 3. Alle Erstlinge nun  
 χὴν γεννημάτων ληνοῦ καὶ ἄλω- der Erzeugnisse der Kelter und  
 ρος, βοῶν τε καὶ προβάτων λα- Tenne, der Rinder und Schafe  
 βὸν δόσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς sollst Du nehmen und sie

ΑΡΧ. ΔΕ Τ. ΡΑΡΕΤ., Ν. Σ. ΜΑΡΣΣ.

6. τὴν ἀπαρχὴν cod., Bryennios om.

s. Zahn's Note z. d. St. (auch Mart. 12, 2; 19, 1: διδάσκαλος ἐπίσημος). Clem. Hom. XI, 35: μέμνησθε ἀπόστολον ἢ διδάσκαλον ἢ προφήτην. Hippol. ap. Epiph. h. 42, 2: οἱ ἐπαινεῖς [καὶ πανάγιοι τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας] πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι. Clem. Alex. vv. II. Tertull. de praeser. 3: „... si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr.“ Acta Felic. et Perp. 13: „Aspasius presbyter doctor“. Euseb. V, 10, 1: Ἦγεῖτο δὲ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῆς τῶν πιστῶν αὐτοῦ δι- τριβῆς τῶν ἀπὸ παιδείας ἀνὴρ ἐπιδοξότατος, ὄνομα αὐτοῦ Πάνταινος, ἐξ Ἀρχαίου ἔθους διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεσιώτης. Hieron. de vir. inl. 36: „iuxta quamdam veterem in Alexandria consuetudinem, ubi Marco evangelista instituyente semper ecclesiastici fuere doctores“. Clem., Strom. I, 1, 11. Iren. über Tatian (h. I, 28, 1): Ταττιανὸς Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς . . . μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, οἰήματι διδασκάλον ἐπαρθεὶς . . . ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλεῖον συνεστήσατο. Man hat aber überhaupt an christliche Lehrer wie Justin (Mart. Just. 3: Ἐπαρχος εἶπεν· εἰπέ, ποῦ συνέρχεσθε ἢ εἰς ποῖον τόπον ἀθροίζεις τοὺς μαθητάς σου), an die Bildung von häretischen Schulen im 2. Jahrhundert, an die Schulen der Adoptianer in Rom (Anonym. bei Euseb. V, 28), an das, was bei Euseb. h. e. VI, 19, 16—18 erzählt wird, und an Ähnliches zu denken. Hippolyt nennt die Kirche seines Gegners Calixt, um sie zu beschimpfen, ein διδασκαλεῖον (Philos. IX, 12fin.). Διδάσκαλοι resp. „doctores“ finden sich noch in der Mitte des 3. Jahrhunderts, s. Orig. (c. Cels. III, 51. 56. 57; IV, 72 u. viele andere Stellen), Cypr. (ep. 29, 6); Dionys. Alex. bei Euseb. VII, 24, 6: συγκαλέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἀδελφῶν; Dionys. Alex. ep. ad Basil. (Lagarde, Reliq. iuris p. 59, 18): ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μετὰ πάσης ἀπλότητος προσήζον ἡμῶς ἀλλήλοις διαλέγεσθαι. Commod., Instruct. II, 22, 15: „Non sum ego doctor, sed lex docet“; II, 16, 1: „Si quidem doctores, dum exspectant munera vestra aut timent personas, laxant singula vobis; et ego non doceo“. Dodwell, „de presbyteris doctoribus“ (Migne, Patrol. Lat. t. V p. 33 sq.); Zahn, Hirt d. Hermas S. 94 f. Kraus, Realencykl. I S. 361.

XIII, 3. Das ATliche Gebot, die Erstlinge den Priestern zu geben (s. Deut. 18, 3. 4; Num. 18; Ezech. 44, 30; Nehem. 10, 35—37. Merx in Schenkel's Bibellex. II, S. 157 f.), ist hier als für alle Christen verpflichtet

- προφήταις· αὐτοὶ γὰρ εἶδιν οἱ den Propheten geben; denn  
 ἀρχιερεῖς ὑμῶν. 4. Ἐὰν δὲ μὴ sie sind Euere Hohenpriester.  
 ἔχητε προφήτην, δότε τοῖς πτω- 4. Wenn Ihr aber einen Pro-  
 χοῖς. 5. Ἐὰν σιτίαν ποιῆς, τὴν pheten nicht habt, so gebt sie  
 5 ἀπαρχὴν λαβὼν δὲ κατὰ τὴν den Armen. 5. Wenn Du einen  
 ἐντολὴν. 6. Ὁσαύτως κεράμιον Teig machst, so nimm seinen  
 οἴνου ἢ ἐλαίου ἀνοίξας τὴν Anbruch und gieb ihn nach  
 ἀπαρχὴν λαβὼν δὲ τοῖς προ- dem Gebot. 6. Ebenso wenn  
 φήταις· 7. ἀργυρίου δὲ καὶ ἡμα- Du ein Wein- oder Ölgefäß  
 10 τισμοῦ καὶ παντός κτήματος öffnest, nimm den Anbruch und  
 λαβὼν τὴν ἀπαρχήν. ὥς ἂν gieb ihn den Propheten. 7. Von

hingestellt. Doch ist wohl zu beachten, dass der Verf. sich nicht direct auf das A. T. bezieht (Zehnten fehlen noch gänzlich). — οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν] Auch Clemens hat (ep. I, 40) christliche Hegumenoi mit den ATlichen Priestern und Leviten verglichen. Dass aber Propheten als Hohepriester bezeichnet werden, ist einzigartig. Wenn sie so hoch geschätzt wurden, so begreift man, wie Hermas über die falschen Propheten Klage führen konnte, die da die πρωτοκαθεδρία begehren (Mand. XI, 12). Justin., Dial. 116 fin.: *Ὁ δὲ δέχεται δὲ παρ' οὐθενὸς θυσίας ὁ θεός, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ.* Aber hier sind die Christen überhaupt die Priester (Tertull. de monog. 7, de exhort. 7). Wichtig ist, dass die Eustathianer, bei denen man so viel Alterthümliches findet, behaupteten, die Erstlinge gehörten nicht den Kirchen u. Priestern, sondern den h. Asketen; s. Conc. Gangr. can. 7. 8.

XIII, 4. Also die Propheten gehen den Armen vor; zugleich ist es wichtig, dass der Verf. den Fall setzt, dass in einer Gemeinde kein einziger Prophet vorhanden ist.

XIII, 5. κατὰ τὴν ἐντολήν] Es ist mindestens fraglich, ob der Verf. unter ἐντολή das ATliche Gebot versteht; wahrscheinlich bezieht er sich auf die Anordnung des Herrn Mt. 10, 10. Zu σιτίαν s. Num. 15, 20—22. Neh. 10, 37.

XIII, 6. S. Nehem. 10, 37.

XIII, 7. ὥς ἂν σοι δόξῃ] Hier also ist, der Natur der Sache nach, der freien Entscheidung ein Spielraum gelassen; indessen wohl nur über das Mass der ἀπαρχή. Nach XI, 12 darf der Prophet aber kein Geld verlangen. — Die *Ἀδελφὴ* bringt uns die früheste Kunde von der Pflicht der Erstlingsdarbringung in den christlichen Gemeinden. Hier scheint ein ATliches Ceremoniengebot einfach recipirt. Allein so ist es doch nicht, sonst wäre gewiss auch der Zehnte übernommen worden, von dem die *Ἀδελφὴ* Nichts sagt und den Irenäus (h. IV, 13, 2) ausdrücklich für abgeschafft erklärt. Aus dem Gebot des Herrn vielmehr: „ein Arbeiter ist seiner Nahrung werth“, ferner aus der Nothwendigkeit, stets Brod und Wein in der Gemeinde zur Verfügung zu haben, ergab sich die Anlehnung an das ATliche Gesetz. Unser Verf. erwähnt nur Ersteres, Ire-

σοι δόξῃ, δὸς κατὰ τὴν ἐντο-  
λήν.

Geld aber und Kleidung und  
jeglichem Besitz nimm den An-  
bruch nach Deinem Ermessen  
und gieb ihn nach dem Gebot.

XIV, 1. Κατὰ κυριακὴν δὲ  
κυρίου συναχθέντες κλίσσατε

XIV, 1. Am Herrntage aber 5  
sollt ihr zusammenkommen und

näus dagegen, der die Erstlingsdarbringung auch für ein Consilium des Herrn selbst hält, Letzteres; s. h. IV, 17, 5: „Sed dominus noster et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis“; es folgt sofort die Erwähnung der h. Speise; dann: „novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento“; s. auch IV, 18, 1: „Offerre igitur oportet deo primitias eius creaturae, sicut et Moyses ait: Non apparebis vacuus ante conspectum domini . . . et non genus oblationum reprobatum est; oblationes enim et illis, oblationes autem et hic, sacrificia in populo, sacrificia et in ecclesia etc.“ bis zum Schluss, wo wiederum die Zehnten abgelehnt werden; IV, 18, 4: „oportet enim nos oblationem deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori deo, in sententia pura . . . primitias earum, quae sunt eius, creaturarum offerentes“. Aber Iren. scheint doch nur das Erstlingsgebot in Bezug auf Brod und Wein zu kennen. Justin (Apol. I, 67) deutet gar nichts darüber an und stellt Alles auf die Freiwilligkeit; Clemens Romanus spricht lediglich von *δῶρα*, welche die Episkopen darbringen (c. 44); die Constitution des Papstes Calixt im lib. pontif. (De Rossi, Bullet. 1866 p. 21) muss wohl unberücksichtigt bleiben; Tertullian schweigt. Dagegen haben wir aus der orientalischen Kirche Zeugnisse; s. Hippol. Can. 36 (arab.); Orig. c. Cels. VIII, 33. 34; in Num. 18 Hom. 11, 2; Const. App. II, 25 fin.; II, 34. 35; VII, 29; VIII, 30. Andere Stellen aus späterer Zeit s. bei Kraus, REncykl. I. S. 429 f. und im Diction. of Christian Antiq. I. p. 672 u. 702. Einzigartig aber ist die Verordnung in der *Λειτουργία*, weil sie als Empfänger der Erstlinge die Propheten in erster, die Armen in zweiter Reihe nennt. Alle übrigen Verordnungen — vor allem die Constitutionen — setzen an die Stelle der Propheten die Priester.

XIV, 1. Der Verf. giebt c. XIV und XV Verfügungen über die Ordnung innerhalb der Einzelgemeinde. Er beginnt mit der Sonntagsfeier. — κατὰ κυριακὴν κυρίου Pleonasmus; zum Herrntage s. I Cor. 16, 2; Apoc. 1, 10; Barn. 15, 9; Act. 20, 7; Ep. Plinii ad Trai. („stato die“); Ignat. ad Magn. 9, 1; Just., Apol. I, 67, Dial. 41 (p. 260 C), 24 (p. 241 E), 138 (p. 367 C); Euseb., h. e. III, 27, 5; IV, 23, 11; V, 23, 2; V, 24, 11; Theoph. ad Autol. II, 12; Iren. Reliq. (Harvey II p. 478 sq. fragm. VII); Tertull., Apol. 16, ad nat. I, 13, de orat. Melito hat ein Buch „περὶ κυριακῆς“ geschrieben (s. meine Überlief. der griech. Apolog. S. 246). — συναχθέντες] ist hierfür der gewöhnlichste Ausdruck, daneben συναθροίνεσθαι. s. v. 2;



ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προσ- das Brod brechen und danken,  
 εξομολογησάμενοι τὰ παρα- nachdem ihr dazu Euere Über-  
 πτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ tretungen bekannt habt, damit

1. προσεξομολογησάμενοι cod., fort. προσεξομολογησάμενοι.

I Cor. 11, 20. Bereits Origenes hat über schlechten Kirchenbesuch klagen müssen; s. Hom. X in Genes. Opp. II p. 86. — κλέσατε ἄρτον] s. die Einsetzung des Abendmahls und I Cor. 10, 16; Act. 2, 46. 20, 7. 11. Es ist von höchster Bedeutung für die Geschichte des Cultus, dass der Verf. der *Διδαχή* für den Sonntagsgottesdienst lediglich die Feier des Abendmahls (s. c. IX. X) nach vorhergegangener Exhomologese vorschreibt. Gewiss wird der Gottesdienst auch andere Stücke umfasst haben (freie Reden der Propheten X, 7); aber der Verf. nennt sie nicht; er muss sie als freie Stücke aufgefasst haben, die vorhanden sein, aber auch fehlen konnten. Wie anders steht es bei Justin! Augenscheinlich aber ist für unsern Verfasser hier die Hauptsache — über das *εὐχαριστεῖν* hat er schon c. IX. X, über die Vorbedingung der Taufe für den Genuss der h. Speise c. IX, 5 gehandelt —, dass die Christen in der rechten Verfassung zu dem „Opfer“ hinzutreten. Diesem Gedanken, der wiederum an ein Herrnwort (Mt. 5, 23. 24) und an I Cor. 11, 27 f. sich anschliesst, dient die ganze Verordnung. Gerade weil zu dem Sonntagsgottesdienst alle Christen zusammenzukommen gewohnt waren, so war hier die Gefahr, dass ein Unheiliger und Liebloser sich nahe, besonders gross. Neu ist uns, dass der Feier des Abendmahls ein Sündenbekenntniss vorauszugehen hat; keine andere Quelle berichtet uns das, und der Überarbeiter der *Διδαχή* hat auch das *προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν* (Const. App. VII, 30) einfach gestrichen. Aber wie wichtig dem Verf. gerade dieses Bekenntniss *ἐν ἐκκλησίᾳ* ist, zeigt der Umstand, dass er die Pflicht, *ἐν ἐκκλησίᾳ* seine Sünden zu bekennen, bereits c. IV, 14 eingeschärft, ja die Schilderung des ganzen „Lebenswegs“ mit diesem Gebot abgeschlossen hat. Hier aber erst erfahren wir, dass das Bekenntniss regelmässig am Sonntag abzulegen war. Der Verf. sagt *προσεξομ.*, um damit anzudeuten, dass es zum „Danken“ gehört, aber natürlich nicht als nachfolgend, sondern als vorausgehend; wahrscheinlich ist jedoch — worauf mich von Gebhardt aufmerksam gemacht hat — vielmehr *προεξομ.* zu lesen, s. VII, 4: *προσηγιστάτω*, VII, 1: *προειπόντες*. Das Wort „*προεξομ.*“ ist ein *ἀπ. λεγ.* — *ὅπως καθαρὰ ἡ θύρα ὑμῶν ᾗ*] S. I Pet. 2, 5; Hebr. 13, 10; Herm. Sim. V, 3, 8: *ἔσται ἡ θύρα σου* [scil. das Fasten] *δεκτὴ παρὰ τῷ θεῷ . . . καὶ ἡ λειτουργία οὕτως ἐργαζομένη καλὴ*. Jacob. 1, 28: *θηρησκεῖα καθαρὰ καὶ ἁμάρτος*. Sehr anders Ignat. ad Trall. 7, 2: *ὁ ἐντός θυναισθηρίον ὦν καθαρὸς ἐστιν, τοιτέστιν ὁ χωρὶς ἐπισκόπου . . . πράσσειν τι, οὔτως οὐ καθαρὸς ἐστιν τῇ συνειδήσει*. Das regelmässige *ἐξομολογεῖσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ*, welches die *Διδαχή* verlangt, wirft ein Licht auf einige Stellen bei Irenäus, die nun sicher so er-

ἡ θυσία ὑμῶν ἤ. 2. Πᾶς δὲ Εὐερ Opfer rein sei. 2. Jeder  
 ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ aber, der einen Streit mit sei-  
 ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω nem Freunde hat, der trete nicht  
 ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα mit Euch zusammen, bis dass  
 μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν. sie sich versöhnt haben, damit 5  
 3. αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ῥηθεῖσα Εὐερ Opfer nicht profanirt  
 ὑπὸ κυρίου. Ἐν παντὶ τόπῳ werde. 3. Denn so lautet der  
 καὶ χρόνῳ προσφέρει μοι θυ- Spruch des Herrn: „An jegli-  
 σίαν καθαρὰν. ὅτι βασιλεὺς chem Ort und zu jeder Zeit soll

1. ἡμῶν Bryennios, ἡμῶν cod. 2. τὴν cod., Gebhardt τινὰ.

klärt werden dürfen, dass der Ausdruck auch als term. techn. angesehen werden darf für den Begriff „zur Kirche als actives Glied gehören“; s. Iren. III, 4, 2: Κέρδον εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἔλθων καὶ ἑξομολογούμενος, οὕτως διέτελεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἑξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς, καὶ ἀπιστούμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας; anders I, 13, 5 (von einer Anhängerin des Marcus, die sich wieder zur Kirche gewandt hat): αὕτη τὸν ἅπαντα χρόνον ἑξομολογουμένη διέτελεσε, πενθοῦσα καὶ θρηνοῦσα ἐφ' ἣ ἔπαθεν, dagegen wieder I, 13, 7 (von den von Marcus bethörten Weibern): αἱ μὲν καὶ εἰς φανερόν ἑξομολογοῦνται, αἱ δὲ δυνωπούμεναι τοῦτο, ἡσυχῇ δὲ πῶς ἐαντιῶς ἀπηλπικῆται τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, ἔναι μὲν εἰς τὸ παντελὲς ἀπέστησαν. ἔναι δὲ ἐπαμφοτεροῦσιν.

XIV, 2. ἀμφιβολίαν] das Wort fehlt im N. T. — ἑταίρου] im N. T. nur bei Mt. — διαλλαγῶσιν] dies Wort kommt im N. T. nur an der Stelle vor, die unserem Verf. hier vorgeschwebt hat, Mt. 5, 24: ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου. Bryennios vergleicht Iren. III. 18, 3: „Igitur non sacrificia sanctificant hominem, sed conscientia eius qui offert sanctificat sacrificium, pura existens et praestat acceptare deum quasi ab amico“; IV, 18, 1, wo Mt. 5, 23. 24 ausdrücklich citirt ist. I Pet. 2, 5: πνευματικαὶ θυσίαι. S. Clem. Strom. VII, 6, 31: ἡμεῖς δὲ ἐν χάριτι τιμῶμεν τὸν θεόν, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν ἀρίστην καὶ ἁγιωτάτην μετὰ δικαιοσύνης ἀναπέμπομεν τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ. — μὴ κοινωθῇ] S. Mt. 15, 11—20; Hebr. 9, 13. In der pseudocyprianischen Schrift de aleat. 4 heisst es: „(et) in Doctrinis Apostolorum (est): „si quis frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic non colligatur, donec poenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquinetur et impediatur oratio vestra“. Über diese Stelle s. Prolegg. § 1.

XIV, 3. S. Maleach. 1, 11. 14: ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματι μου καὶ θυσία καθαρὰ . . . διότι βασιλεὺς μέγας ἐγώ εἰμι, λέγει κύριος παντοκράτωρ, καὶ τὸ ὄνομά μου ἐπιφανὲς ἐν τοῖς ἔθνεσιν (LXX). Diese Stelle ist im 2. Jahrhundert häufig angeführt worden und zwar mit Beziehung auf das Abendmahlsopfer: s. Just., Dial. 28 fin.; 41;

μέγας εἰμί, λέγει κύριος, καὶ τὸ  
ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς  
ἔθνεσι.

man mir ein reines Opfer dar-  
bringen; denn ich bin ein grosser  
König, spricht der Herr, und  
mein Name ist wunderbar bei  
den Völkern“.

5

XV, 1. Χειροτονήσατε οὖν  
ἐαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακό-  
νους ἁγίους τοῦ κυρίου. ἁνδράς

XV, 1. Bestellet Euch ferner  
des Herrn würdige Bischöfe und  
Diakonen, sanftmüthige und

116 fin.; 117; Iren. IV, 17, 5; 18, 1; Tertull. adv. Iud. 5; adv. Marc. III, 22; Clem. Strom. V, 14, 136. Die Abweichungen vom Text der LXX in der Aod. finden sich aber sonst nicht. Ob das Citat der Maleachistelle im 2. Pfaffischen Fragment des Irenäus (Harvey II, p. 500), auf welches Bryennios hingewiesen, und somit die „δεύτεροι τ. ἀποστόλων διατάξεις“ auf die Aodachē zurückzuführen sind, darüber s. Prolegg. § 1! — βασιλεὺς μέγας] S. Hippol., Philos. IX, 15 p. 294: ἐν ὀνόματι υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως.

XV, 1. Χειροτονήσατε] S. II Cor. 8, 19: συνεπέμψαμεν δὲ μετὰ Τίτον τὸν ἐδελγὸν οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ χειροτονήθεις ἐπὶ τῶν ἐκκλησιῶν συντέλειμος ἡμῶν ἐν τῇ χάριτι ταύτῃ τῇ διακονομένῃ ὑφ' ἡμῶν. Diese Stelle ist für die unsrige von dreifacher Wichtigkeit: 1) redet sie von einer χειροτονία ἐπὶ τ. ἐκκλησιῶν, also seitens der Gesammtgemeinden (s. I Clem. 44, 3; 54, 2; doch liegen hier die Dinge anders); 2) handelt es sich um eine Geldangelegenheit, um deretwillen die Einsetzung vollzogen worden ist; 3) wird diese als Spende eine χάρις διακονομένη genannt (Act. 14, 23: Χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν προσβήτρους). (Act. 13, 1—3: τότε ῥηστέρσαντες καὶ προσεζήμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν). (I Tim. 4, 14: μὴ ἡμίλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ προσβητήριου). Ignat. ad Philad. 10, 1: πρόπον ἐστὶν ὑμῖν, ὡς ἐκκλησίᾳ θεοῦ, χειροτονῆσαι διάκονον κτλ., ad Smyrn. 11, 2: πρέπει εἰς τιμὴν θεοῦ χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπροσβητήν; ad Polyc. 7, 2. Ep. Clem. ad Jacob. 2 (p. 6, 26): Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὑμῖν χειροτονῶ. — ἐαυτοῖς] Es sind Beamte der Einzelgemeinde im strengen Sinn, gehören also nicht der ganzen Kirche an wie die Propheten und Lehrer; diese werden daher auch nicht von der Gemeinde angestellt, sondern treten selbständig auf, müssen sich aber den Gemeinden bewähren. — ἐπισκόπους καὶ διακόνους] S. Philipp. 1, 1; I Clem. 42 f.; Herm. Vis. III, 5, Sim. IX, 26, 27; I Tim. 3, 8—13; Justin. I, 65; Hatch, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterth., deutsche Ausgabe S. 17 f. S. 229 f. Presbyter werden nicht erwähnt. — ἁγίους τ. κυρίου] Bei Ignatius häufig; Polyc. ad Philipp. 5: διάκονοι . . . ὡς θεοῦ καὶ Χριστοῦ διάκονοι . . . πορευόμενοι κατὰ τὴν ἐγγίθειαν τοῦ κυρίου ὃς ἐγένετο διάκο-

*πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ* nicht geldliebende und wahr-  
*ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους* hafte und erprobte Männer;  
*ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐ-* denn Euch leisten auch sie den

*ρος πάντων*. Der Verf. fordert nun im folgenden vier Qualitäten gleichmässig für die Bischöfe und Diakonen, ohne zwischen ihnen zu unterscheiden (s. Hatch-Harnack, a. a. O. S. 43 f. 244 f.). Die Qualitäten *ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους* sind die, welche wir auch für die Propheten XI, 11. XIII, 1 und für die Lehrer XIII, 2 fanden; sie sind sehr allgemein gehalten (s. c. XII, 1). Also liegt der Schwerpunkt in dem „*πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους*“. Diese Worte bezeichnen daher die eigenthümliche Natur des Dienstes, zu welchem die Bischöfe und Diakonen berufen sind. Nun zählt Paulus I Cor. 12, 28 f. nach den Aposteln, Propheten und Lehrern die *ἐντιλήμεις, κερβερίσεις* auf. Zu Personen, die diese Dienste zu vollziehen haben, stimmen die geforderten Qualitäten „*πραεῖς καὶ ἀφιλάργυροι*“ vortrefflich. Ferner I Tim. 3, 3 wird von jedem Bischof gefordert, dass er *μὴ πλῆκτης, ἀλλὰ ἐπιεικής, ἔμμελος, ἀφιλάργυρος* sei, von den Diakonen (ibid. v. 8), sie seien *σεμνοὺς, μὴ διλόγους, μὴ αἰσχροκερδεῖς* (s. Tit. 1, 7: *δεῖ τὸν ἐπίσκοπον ἐνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον, μὴ αἰθάδη, μὴ ὀργίλον, μὴ πάροινον* [so auch I Tim. 3, 3. Orig. Selecta in Levit. Opp. II p. 182. Hom. VII in Levit. II p. 219; diese Mahnung war desshalb nöthig, weil Bischöfe und Diakonen über viel Wein zu disponiren hatten], *μὴ πλῆκτην, μὴ αἰσχροκερδῆ*. I Pet. 5, 2. Polyc. ad Philipp. 5, 2: *διάκονοι . . . μὴ διάβολοι, μὴ δόλογοι, ἀφιλάργυροι*; s. 6, 1. Herm. Simil. IX, 26, 2; 27, 2, s. auch die Adv. *μετὰ ταπεινοφροσύνης, ἡσύχως καὶ ἐβραδείως* in I Clem. 44, 3). Die Bischöfe und Diakonen sind also, so im Titusbrief ausdrücklich, in erster Reihe die Ökonomen der Gemeinde (zu *δεδοκιμασ.* s. I Tim. 3, 10: *διάκονοι δοκιμασθέντες ὡς ἂν πρῶτον, εἴτα διακονήσωσιν*. I Clem. 42, 4: *κατὰ χωρὶς καὶ πόλεις κηρύττοντες [οἱ ἀπόστολοι] καθίστανον τὰς ἐπαρχίας αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*. 44, 2: *διαδέχονται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν*); als solche sind sie auch nach dem Verf. der *Διδαχή* zu erkennen. — *ὑμῖν γὰρ λειτουργ. καὶ αὐτοὶ τ. λειτουργίαν τ. προφητῶν κ. διδασκάλων*] Um diesen Satz richtig zu verstehen, muss man streng festhalten, dass der Verfasser bis c. XIV incl. (s. c. IV, 1. X, 7. XI. XIII) in der Gemeinde nur zwischen gewöhnlichen Christen und solchen Brüdern, die das Wort Gottes verkündigen (Apostel, Propheten, Lehrer), unterschieden hat. Sein ganzes Interesse an dem, was man nur sehr uneigentlich „Amt“ nennen kann, hängt an der Verkündigung des Wortes. So motivirt er denn auch hier die Ermahnung, qualificirte Personen zu Bischöfen und Diakonen einzusetzen, durch den Hinweis, dass auch sie der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer leisten („Apostel“ fehlen hier; denn nach c. XI, 4—6 haben sie mit constituirten Gemeinden nichts zu schaffen). Die geschichtliche Einsicht, die er uns eröffnet, wird durch v. 2 (s. dort) be-



τοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. 2. Μὴ οὖν ἐπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἶναι οἱ τετιμημένοι ὑμῶν<sup>5</sup> μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

Dienst der Propheten und Lehrer. 2. Verachtet sie darum nicht; denn sie sind die Geehrten unter Euch zusammen mit den Propheten und Lehrern.

sonders deutlich. — λειτουργοῦσι λειτουργίαν] S. II Cor. 9, 12: ἡ διακονία τῆς λειτουργίας (von der grossen Spende für Jerusalem); Philipp. 2, 25. 30 (pecuniäre Hülffleistung). Allgemein vom Dienst gegenüber Gott Rom. 13, 6; 15, 16; Philipp. 2, 17: von Christus und den Engeln Hebr. 8, 2. 6; 1, 7. 14. Vom Cultus Lc. 1, 23; Hebr. 9, 21. Im ersten Clemensbrief, in welchem λειτουργ. häufig vorkommt, bezeichnet es 1) den bereits geordneten Gemeindecultus überhaupt (41, 1: ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστεῖτω θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὁρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα), 2) den besonderen Dienst der Episkopen und Diakonen — vor allem das δῶρα προσφέρειν — (c. 44, 2: ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν, v. 3: λειτουργήσαντας ἀμέμπτως . . . ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας, v. 6: ἡ τετιμημένη λειτουργία). Bei Ignatius und Polykarp fehlt das Wort; bei Hermas findet es sich in allgemeinem Sinn (Sim. VII, 6; Mand. V, 1, 2. 3), von dem Dienst durch Fasten (Sim. V, 3, 3. 8; hier steht es neben θυσία wie Philipp. 2, 17), von dem Dienst der Bischöfe (Sim. IX, 27, 3).

XV, 2. τετιμημένοι ὑμῶν] Das Wort ist substantivisch gebraucht, ὑμῶν Genet. part.; der Sinn ist, dass sie die von Gott Geehrten in der Gemeinde sind. S. I Clem. 44, 6, dazu meine Note und Lightfoot. Clem. Rom. App. p. 436; ferner (I Clem. 1, 3: ἵποτασόμενοι τ. ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμῇ τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις). Ignat. ad Smyrn. 9, 1: ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετιμηται; ähnliches öfters. Clem. Alex. Strom. VI, 14, 107: τετιμημένοι κριταὶ τε καὶ διοικηταὶ (von den kirchlichen Beamten). Clem. Alex. Hypotyp. bei Euseb. h. e. II, 1: ἐπὶ τοῦ κυρίου προτετιμημένοι (von Petrus, Jacobus, Johannes). Hippol. de Christo et Antichr. 2: ἐπ' αὐτοῦ τοῦ λόγον ἀξίως τετιμημένοι (von den Propheten). — Aus dem in v. 1 und 2 Gesagten ergibt sich Folgendes: 1) Die von der Gemeinde gewählten Bischöfe und Diakonen sind primär die Ökonomen der Gemeinde, 2) die geistliche Erbauung der Gemeinde steht altem Herkommen nach bei den theils wandernden, theils auf längere Zeit in einer Gemeinde sich niederlassenden Propheten und Lehrern, 3) der Verf. schreibt in einer Zeit, in welcher diese Wanderlehrer bereits seltener wurden (s. c. XIII, 4) und in welcher daher den Bischöfen und Diakonen auch die Pflicht oblag, den Dienst, den jene bisher den Gemeinden geleistet hatten, zu übernehmen. 4) Traten so damals eben die Bischöfe und Diakonen neben die, resp. auch an die

3. Ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὥς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἐτέρου μηδεὶς λαλεῖτω μηδὲ

3. Überführet aber einander nicht in Zorn, sondern in Frieden, wie Ihr es in dem Evangelium findet, und so Einer an seinem Nächsten sich verfehlt hat, so

5

Stelle der Propheten und Lehrer, so bedurfte es doch noch besonderer Mahnung, sie nicht als blosse Verwaltungsbeamte zu verachten (d. i. ihre besondere Würde nicht zu verkennen), sondern sie, um ihres Dienstes am Wort willen, ebenso zu schätzen wie die Propheten und Lehrer. Unsere Stelle weist mithin auf eine für uns bisher vollständig verschüttete Geschichte hin, und in ihren Mittheilungen haben wir endlich ein Mittelglied zwischen I Cor. 12 (ἀπόστολοι, προφῆται, διδάσκαλοι, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις) einerseits und den Pastoralbriefen andererseits. In diesen wird ausdrücklich gefordert, dass die Bischöfe διδακτικοί seien (I Tim. 3, 2; Tit. 1, 9 — aber als letztgenannte Qualität des Bischofs: ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν). Zu bemerken ist aber schliesslich, dass Bischöfe wie Polykarp und Melito', wie wir wissen, in ihren Gemeinden „καὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν“ geleistet haben.

XV, 3. In diesem Verse müsste das Presbytercollegium erwähnt sein, wenn es ein solches gegeben hätte. — Ἐλέγχετε] S. c. II, 7; IV, 3. — ἐν τῷ εὐαγγελίῳ] Der Verf. hat hier wohl nicht eine bestimmte Stelle im Auge, sondern Gebote wie Mt. 5, 22 f.; 18, 15; 18, 21 f. Mit Recht vergleicht Bryennios ausserdem Sirach 10, 6; II Tim. 4, 2; Polyc., ep. 6, 1: μὴ ἀπότομοι ἐν τῇ κρίσει, εἰδότες ὅτι πάντες ὀφείλονται ἐσμεν ἁμαρτίας. — ἀστοχοῦντι] S. I Tim. 1, 6 (c. Gen.); I Tim. 6, 21, II Tim. 2, 18 (περὶ c. Acc.); II Clem. 17, 7 (absol.); in der Verbindung mit κατὰ τινα ist das Wort aus der alchristlichen Literatur nicht zu belegen. Bryennios hat zur Erklärung dieses Verses verschiedene Vorschläge gemacht (u. A. auch auf Testam. Gad 6 verwiesen). Mir scheint der überlieferte, vielleicht nicht zuverlässige Text — der Wechsel des Subjects in λαλεῖτω und ἀκονέτω ist hart, das absolut stehende ἀκονέτω ungewöhnlich — nur die in der Übersetzung gegebene Deutung zuzulassen. Das strenge Gebot setzt die Solidarität der Gemeinde voraus: Niemand soll mit Einem, der sich an seinem Bruder versündigt hat, sprechen; ein solcher soll gänzlich von der Gemeinde fern gehalten werden, bis er seinen Sinn ändert (zu μετανοήσῃ s. c. X, 6). Der Sinn ist, dass es private Zänkereien in der Gemeinde nicht geben soll; vielmehr, wenn erklärtes Unrecht gegen einen Bruder vorliegt, soll die Gemeinde den Fall zu ihrem eigenen machen, als sei sie und nicht der Einzelne beleidigt. Es handelt sich hier nicht um grobe Sünden, sondern um die persönlichen Zerwürfnisse, wie sie in einer familienhaft lebenden Gemeinde sehr leicht vor-

παρ' ὑμῶν ἀκονέτω, ἕως οὗ μετανοήσῃ. 4. Τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε ὥς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

XVI, 1. Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν, καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἔτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε

spreche Niemand mit ihm, noch höre er ein Wort von euch, bis er Busse gethan hat. 4. Eure Gebete aber und Almosen und Alles, was ihr thut, thut so, wie Ihr es in dem Evangelium unseres Herrn findet.

XVI, 1. Wachet über Euere Leben; Euere Leuchten sollen nicht verlöschen und Euere Lenden sollen nicht schlaff werden, sondern seid bereit; denn Ihr

kommen mussten, aber durch dies energische Mittel unterdrückt werden sollten. Mt. 18, 15—17 ist zu vergleichen. Von Excommunication ist in der ganzen Schrift keine Rede.

XV, 4. εὐχὰς] Nur hier. — ἐλεημοσύνας] S. c. I, 6. Man beachte, dass dieses Wort hier zwischen den εὐχαῖς (dem Verkehr mit Gott) und den πράξεις (dem Wandel unter den Menschen) steht. — εὐαγγέλιον κτ.] S. c. VIII, 2; XI, 3; XV, 3. Der Verf. hat hier natürlich keine bestimmten Stellen im Auge; s. aber Col. 3, 17: καὶ πᾶρ ὅτι ἐὰν ποιῇτε, ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ.

XVI, 1. Schlussermahnung zur Bereitschaft, da das Ende bevorsteht; s. vor allem Mt. 24, welches der Schilderung durchweg zu Grunde liegt; dazu II Thess. 2; Joh. Apoc.; Barnab. 4; Jacob. 5, 7—11; II Clem. 11. 12. 16. 17; Jud. ep.; Hermas; Justin.; II Pet. ep. — γρηγορεῖτε . . . ἀλλὰ γίνεσθε ἔτοιμοι . . . οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται] S. Mt. 24, 42: γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποτὶς ἡμέρα ὁ κύριος ἡμῶν ἔρχεται (25, 13; Mr. 15, 37). Mt. 24, 44: γίνεσθε ἔτοιμοι, ὅτι ἡ οὐ δοκεῖτε ὥρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται. Der Ruf „γρηγορεῖτε“ begegnet in der altchristlichen Literatur nicht selten (s. das N. T. und Ignat. ad Polyc. 1, 3); dagegen ist die Verbindung mit ὑπὲρ τῆς ζωῆς sonst nicht nachweisbar; doch s. Hebr. 13, 17: οἱ ἡγούμενοι ὑμῶν ἀγορποῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν. — λύχνοι . . . ὀσφύες] S. Lc. 12, 35: ἕστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καίόμενοι. Bei Mtth. ist hier keine Parallele. Wiederum (s. zu c. I, 4) ist die Textmischung aus Mt. u. Lc. bemerkenswerth, und wiederum ist die Übereinstimmung mit Tatian's Diatessaron auffallend; denn auch Tatian hat Lc. 12, 35 in die eschatologischen Reden (Mt. 24. 25) gestellt (Zahn, a. a. O. S. 200). — λύχνοι] S. Mt. 25, 1 f. — ὀσφύες] S. Eph. 6, 14; I Pet. 1, 13. — ἐκλυέσθωσαν] S. Mt. 15, 32; Mr. 8, 3; Gal. 6, 9; Hebr. 12, 3. 5. — ὥραν] S. Apoc. 3, 3; II Clem. 12, 1: οὐκ οἶδαμεν τὴν ἡμέραν τῆς ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ.

τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ἡμῶν  
 ἔρχεται. 2. Πικρῶς δὲ συναχ-  
 θήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνή-  
 κοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· οὐ  
 γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρό-  
 νος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν  
 μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τε-  
 λειωθῇτε. 3. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσ-  
 χάταις ἡμέραις πληθυνθήσου-  
 νται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ  
 φθορεῖς καὶ στραφήσονται τὰ  
 πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγά-  
 πη στραφήσεται εἰς μῖσος·

kennet die Stunde nicht, in wel-  
 cher unser Herr kommt. 2. Häu-  
 fig aber sollt Ihr zusammen-  
 kommen und nach dem suchen,  
 was Eueren Seelen Noth ist; 5  
 denn nichts wird Euch die ganze  
 (bisherige) Zeit Eueres Glaubens  
 nützen, wenn Ihr nicht in der  
 Endzeit vollkommen geworden  
 seid. 3. Denn in den letzten 10  
 Tagen werden sich die Pseudo-  
 propheten und die Verderber  
 vermehren und werden die

XVI, 2. πικρῶς δὲ συναχθήσεσθε] kann sowohl von häufigeren (s. c. IV, 2), als von zahlreich zu besuchenden Zusammenkünften verstanden werden (πικρός: Lc. 5, 33; Act. 24, 26; I Tim. 5, 23); Ignat. ad Eph. 13, 1: σπορῶντες οὐκ πικρῶτερον συνέρχεσθαι . . . ὅταν γὰρ πικρῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε κτλ.; 20, 2: οἱ κατ' ἀνδρα κοινῇ πάντες συνέρχεσθε; dagegen ad Polyc. 4, 2: πικρότερον συναγαγαὶ γινέσθωσαν; s. Zahn, Ignat. v. Antioch. S. 345 n. 1; II Clem. 17, 3: πικρότερον προσερχόμενοι πειρώμεθα προκόπτειν ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ κυρίου. Herm., Mand. XI, 4: πικρῶς μετανοοῦσι; Const. App. II, 59—61; I Clem. 34, 7: ἡμεῖς ἐν ὁμο-  
 τοιᾷ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες; Hebr. 10, 25. Clem. Hom. III, 69). — ζη-  
 τοῦντες κτλ.] S. Barn. 4, 10: ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ  
 τὸ κοινῇ συμφέροντος. 4, 1: δεῖ ἐρανῶντας ἐκζητεῖν τὰ δυνάμενα ἡμᾶς  
 σώζειν. 17, 1: μὴ παραλελοιπέναι τι τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν.  
 21, 6. 8. I Clem. 45, 1: ζηλῶται περὶ τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν; 35, 5;  
 62, 1. — οὐ γὰρ ὠφελήσει κτλ.] S. Barn. 4, 9: οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς  
 ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ  
 τοῖς μέλλουσιν σκανδάλους ἀντιστῶμεν. Zur Sache s. II Clem. 8, 2. 3;  
 19, 3: ἵνα εἰς τέλος σωθῶμεν und II Joh. 8; anders I Pet. 4, 3. — τε-  
 λειωθῇτε] S. c. X, 5.

XVI, 3. ἐσχάταις ἡμέραις] S. die eschatologischen Reden Jesu;  
 Jud. 17, 18; II Pet. 3, 2 f.: μνησθῆναι . . . τῆς τῶν ἀποστολῶν ἡμῶν  
 ἐντολῆς τοῦ κυρίου . . . ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κτλ.;  
 Barn. 4, 9 (anders II Clem. 14, 2; Hebr. 1, 2). — ψευδοπροφῆται] S. Mt.  
 24, 11: πολλοὶ ψευδοπροφῆται. — φθορεῖς] S. c. V, 2. II Pet. 2, 12: ἐν  
 τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται. — στραφήσονται κτλ.] Dies Bild nur  
 hier; zum Gedanken s. Mt. 24, 10: καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ  
 ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους (Mt. 7, 15 hat wohl auf  
 die Fassung in der Διακὴ eingewirkt).



4. ἀνξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας  
μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ δι-  
ώξουσιν καὶ παραδώσουσι, καὶ  
τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάτος  
5 ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει ση-  
μεῖα καὶ τέρατα, καὶ ἡ γῆ πα-  
ραδοθήσεται εἰς χεῖρας αὐτοῦ,  
καὶ ποιήσει ἀθέμιτα, ἃ οὐδέ-  
ποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος. 5. Τό-  
10 τε ἥξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώ-  
πων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκι-  
μασίας, καὶ σκανδαλισθήσονται  
πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται· οἱ δὲ

Schafe in Wölfe verkehren, und die Liebe wird sich in Hass verkehren; 4. denn wenn die Unge- rechtigkeit überhand nehmen wird, werden sie einander hassen und verfolgen und überantworten, und dann wird erscheinen der Weltverführer als wäre er Gottes Sohn, und wird Zeichen und Wunder thun, und die Erde wird in seine Hände überantwortet werden, und er wird Frevelhaftes thun, solches, was niemals geschehen ist seit Anbeginn der Zeit. 5. Dann wird die Schöpfung der Menschen in das Feuer der Bewäh- rung kommen, und Viele wer-

15

XVI, 4. ἀνξανούσης κτλ.] S. Mt. 24, 12: διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. — κοσμοπλάτος] Das Wort nur hier (ähnlich II Joh. 7); zur Sache s. Mt. 24, 15, II Thess. 2, 3—12, die Apoc. Joh., die Apocalypsen überhaupt. Barnab. 4; Just., Dial. 32. 110; Iren. I. V. — ὡς υἱὸς θεοῦ] II Thess. 2, 4; Apoc. 13, 11. Man beachte das Fehlen des Artikels und dass der Verf. hier nicht „παῖς“ sagt. — ση- μεῖα καὶ τέρατα] S. II Thess. 2, 9; Apoc. 13, 2 etc. — γῆ παραδοθήσεται] S. Apoc. 13, 7. — ἀθέμιτα] S. Apoc.; Just., Dial. 110: ἐπὶ τ. γῆς ἄνομα τολμήσῃ εἰς ἡμᾶς τοὺς Χριστιανούς; II Thessal. 2, 4. Zum Wort I Pet. 4, 3; Act. 10, 28. — ἃ οὐδέποτε κτλ.] S. Mt. 24, 21: θλίψις μεγάλη οἷα οὐ γέγο· νεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμον ἕως τοῦ νῦν.

XVI, 5. Zu diesem Vers vergleicht Bryennios Sach. 13, 8. 9 — κτί- σις τ. ἀνθρ.] S. Mr. 16, 15; (Rom. 8, 19 f.); (Col. 1, 15); Col. 1, 23; I Pet. 2, 13: ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει. — πύρωσιν] S. I Pet. 4, 12: μὴ ξενίσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένη. — δοκι- μασίας] Im N. T. nur im Citat (LXX) Hebr. 3, 9. — σκανδαλισθήσονται] S. Mt. 24, 10. — ἐπομείναιτες] S. Mt. 10, 22 (24, 13): ὁ ἐπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται. II Clem. 17, 7. Jacob. 5, 11. — ἐπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος] Dieser Text scheint nur so verstanden werden zu können, dass Christus im Sinne derer, die ein Ärgerniss an ihm genommen haben, der „Fluch“ (κατάθεμα = κατανάθεμα = ἀνάθεμα) genannt wird. Das „ἀνάθεμα Ἰησοῦς“ begegnet schon I Cor. 12, 3; ein „maledicere Christo“ wurde den Christen von den Juden und Heiden zugemuthet

ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐ-  
τῶν σωθήσονται ἐπ' αὐτοῦ  
τοῦ καταθέματος. 6. Καὶ τότε  
φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀλη-  
θείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπε-

den ein Ärgerniss nehmen und  
verloren gehen; die aber aus-  
harren in ihrem Glauben, wer-  
den gerettet werden von dem  
Verfluchten selbst. 6. Und dann  
werden erscheinen die Zeichen  
der Wahrheit: erstens das Zei-  
chen, dass sich der Himmel auf-

5

(Plin. ep. ad Trai.; Mart. Polyc. 9, 3: λοιδορήσων τὸν Χριστόν). Aus solchen Zumuthungen ergab sich für die Christen die bittere Redeweise, in welche sie ihre Hoffnung auf Bestrafung der Ungläubigen einkleideten; s. schon Apoc. 1, 7: ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν. Man malte es sich aus, wie der wiederkehrende Christus in aller Glorie noch die Zeichen seines Todesleidens tragen werde, damit die Ungläubigen ihn sofort erkennen; s. Apoc. 19, 13: περιβεβλημένος ἱμάτιον ὀφρατισμένον αἵματι. Barn. 7, 9: ὄψονται αὐτὸν (Χριστόν) τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδὴν ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα, καὶ ἐροῦσιν· οὐχ οὗτός ἐστιν ὃν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακέντησαντες καὶ ἐπιτύσαντες. II Clem. 17, 5: καὶ ὄψονται τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τὸ κράτος οἱ ἄπιστοι καὶ ξενισθήσονται ἰδόντες τὸ βασιλεῖον τοῦ κόσμου ἐν τῷ Ἰησοῦ, λέγοντες· οὐαὶ ἡμῖν, ὅτι σὺ ἦς, καὶ οὐκ ᾔδειμεν καὶ οὐκ ἐπιστεῖομεν. Auf Grund dieser Stelle wage ich am Text nichts zu ändern; Bryennios hat in der Note die Stelle ausführlich besprochen und u. A. als Correctur vorgeschlagen „ἐπ' αὐτοῦ τοῦ κάτω θέματος“ = ἐπὶ γῆς. Aber das vorangestellte αἰτοῦ schützt die LA der Handschrift, sofern es ein Unerwartetes einführt, ebenso die Worte „τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας“ im folgenden Vers. In Bezug auf das Wort κατάθεμα hat mich Bryennios brieflich auf Apoc. 22, 3; Sach. 14, 11 und Pseudoiustini Quaest. et Respons. ad Orthodoxos 121 aufmerksam gemacht (Ἀνάθεμα λέγεται τὸ ἀναζεῖμενον καὶ ἀφορισμένον θεῷ καὶ εἰς κοινὴν χοῆσιν μηκέτι λαμβανόμενον, ἢ τὸ ἀπηλλοτριωμένον θεοῦ διὰ κακίαν. κατάθεμα δέ ἐστι τὸ συνθέσθαι τοῖς ἀναθεματίζουσιν). Hier- nach will Bryennios jetzt erklären: κατάθεμα λέγει τὸ συνθέσθαι τοῖς σκανδαλισθησομένοις καὶ ἀπολυνμένοις, ἢ τὸν κοσμοπλάνον, ἢ τὴν θείαν καθόλου ἀράν, ἐξ ᾧν ἐλευθερήσονται τότε οἱ πιστοὶ ὁλοτελῶς εἰς τὸν αἰῶνα.

XVI, 6. καὶ τότε φανήσεται] S. Mt. 24, 3. 30: τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος; . . . καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ κτλ. Der Verf. der *Ιδιᾱγή* sagt: „τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας“, nicht weil er Christus selbst „die Wahrheit“ nennen will — das wäre bei seinen sonstigen Aussagen über Christus auffallend —, sondern im Gegensatz zu dem *κατάθεμα* v. 5. Zu paraphrasiren ist daher: „Und dann werden erscheinen die Zeichen,

τάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα ση-  
μεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ  
τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν· 7. οὐ  
πάντων δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρέθη·  
5 Ἦξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ  
ἅγιοι μετ' αὐτοῦ. 8. Τότε ὀψε-  
ται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχό-  
μενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ  
οὐρανοῦ.

thut, dann das Zeichen des Po-  
saunenstosses und drittens die  
Auferstehung der Todten, 7. je-  
doch nicht aller, sondern wie  
da gesagt ist: „Kommen wird  
der Herr und alle Heiligen mit  
ihm“. 8. Dann wird die Welt  
den Herrn kommen sehen auf  
den Wolken des Himmels.

welche die Wahrheit dessen, was die Christen von Jesus sagen, beglau-  
bigen, dass er nämlich nicht der Verfluchte, sondern der Herr ist“. Die  
Aufzählung von drei Zeichen ist dem Verf. eigenthümlich; er konnte sie  
aber aus Mt. 24, 30. 31 entnehmen. Augenscheinlich hat auch er nicht  
gewusst, was das Zeichen des Menschensohns sei, von dem Matthäus  
redet, und legt daher den Inhalt von v. 30. 31 auseinander. — ἐκπετά-  
σεως ἐν οὐρανῷ] d. h. „Ausbreitung“ „Öffnung“, nichts weiter. — φωνῆς  
σάλπιγγος] S. Mt. 24, 31 (I Thess. 4, 16). — ἀνάστασις νεκρῶν] Der  
Verf. setzt also die Auferstehung der Gerechten unmittelbar vor die Er-  
scheinung des wiederkehrenden Christus; nach I Thess. 4, 16. 17 hat man  
sie gleichzeitig zu denken, nach Mt. 24, 30. 31 nachfolgend; s. übrigens  
c. IX, 4; X, 5.

XVI, 7. οὐ πάντων] S. Mt. 24, 31: καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκ-  
τοὺς αὐτοῦ. I Thess. 4, 16: οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ. I Cor. 15, 23: οἱ τοῦ  
Χριστοῦ ζωοποιηθήσονται. Apoc. 20, 4 f. — ὡς ἐρρέθη] Sachar. 14, 5  
wörtlich; also nicht aus dem Henochbuch ist die Stelle genommen wie  
Jud. 14 (Ἴδον ἡλθεν κύριος ἐν ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ). — οἱ ἅγιοι] sind  
hier die heiligen Menschen, die Christen, wie IV, 2.

XVI, 8. ὀψεται ὁ κόσμος κτλ.] Mt. 24, 30; aber dort „ὄψονται“,  
ferner „τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου“ (statt τὸν κύριον) und „ἐπ'“. Die Fort-  
lassung des Ausdrucks „Menschensohn“ ist nach c. X, 6 vielleicht nicht  
zufällig. Zu ἐπάνω s. z. B. Just. Dial. 120 p. 348 D: ἐπάνω τῶν νε-  
φελῶν.

## Citate aus der h. Schrift.

Num. 18 cum parall. . . . .	XIII, 3 f.	Mt. 10, 10 . . . . .	XIII, 1, 2.
Deut. 5, 17—19 . . . . .	II, 2.	Mt. 12, 31 . . . . .	XI, 7.
Sachar. 14, 5 . . . . .	XVI, 7.	Mt. 18, 15 f. . . . .	XV, 3.
Maleach. 1, 11. 14 . . . . .	XIV, 3.	(Mt. 21, 9 . . . . .	X, 6).
Mt. 5, 5 . . . . .	III, 7.	Mt. 22, 37 f. . . . .	I, 2.
Mt. 5, 23. 24 . . . . .	XIV, 2.	Mt. 24, 9—31 . . . . .	XVI, 3 f.
Mt. 5, 25. 26 . . . . .	I, 5.	Mt. 24, 31 . . . . .	X, 5.
Mt. 5, 39—41 . . . . .	I, 4.	Mt. 24, 42 f. . . . .	XVI, 1.
(Mt. 5, 43 . . . . .	I, 4).	Mt. 28, 19. 20 . . . . .	VII, 1. 3.
Mt. 5, 44. 46 . . . . .	I, 3.	Lc. 6, 27. 28. 32 . . . . .	I, 3.
Mt. 6, 1 f. . . . .	XV, 4.	Lc. 6, 29. 30 . . . . .	I, 4.
Mt. 6, 5. 9—13 . . . . .	VIII, 2. XV, 4.	Lc. 6, 30 . . . . .	I, 5.
Mt. 6, 16 . . . . .	VIII, 1.	Lc. 12, 35 . . . . .	XVI, 1.
Mt. 7, 6 . . . . .	IX, 5.	(Eph. 6, 5. 9 . . . . .	IV, 10. 11).
(Mt. 7, 12 . . . . .	I, 2).	II Thess. 2, 1—12 . . . . .	XVI, 4.
Mt. 10, 7 f. . . . .	XI, 3 f. XII, 1.	Apocryph. . . . .	I, 6.

## Index.

### 1) Auf die Constitution, die Sitte und das Leben der Gemeinden bezügliche Begriffe.

<i>αγαπᾶν</i> , die Feinde I, 3, besondere Personen II, 7; auch V, 2.	<i>ἀληθινοί</i> , sollen Propheten und Lehrer sein XI, 11. XIII, 1. 2.
<i>ἀγάπη</i> , wird sich bei Vielen in Hass kehren XVI, 3.	<i>ἄλων</i> XIII, 3.
<i>ἄγιοι, οἱ</i> = die Christen IV, 2. XVI, 7.	<i>ἔμμερτια</i> IV, 6. XI, 7.
<i>ἀδελφός</i> = christlicher Bruder IV, 8.	<i>ἀπαρχή</i> , zum Unterhalt der Propheten XIII, 3—7.
<i>αἰσχρολόγος</i> , soll der Christ nicht sein III, 3. V, 2.	<i>ἀποκτείνειν γεννηθέν</i> , Kindsmord verboten II, 2.
<i>ἐπίσκοποι</i> , sollen Bischöfe und Diakonen sein XV, 1.	<i>ἀπόστολος</i> , von den 12 Aposteln in



- der Inscriptio, im weiteren Sinn XI, 3—6.
- ἀργός οὐ ζήσεται χριστιανός XII, 4.
- ἀργύριον, der Apostel (XI, 6) darf es nicht verlangen, auch nicht der Prophet (XI, 12); aber letzterem soll man freiwillig die ἀπαρχὴ ἀργυρίου geben (XIII, 7).
- ἀρπαγὰ V, 1.
- ἄρπαξ, soll der Christ nicht sein II, 6.
- ἄρτος VIII, 2. XI, 6.
- ἀρχιερεῖς, die Propheten sind es XIII, 3.
- ἀστοχεῖν κατὰ τοῦ ἑτέρου, von Zerwürfnissen unter den Brüdern XV, 3.
- αὐθάδης, soll der Christ nicht sein III, 6.
- ἀλλίξεσθαι, von den Aposteln XI, 6.
- ἀφίεμαι, im VU. VIII, 2, im Citat aus Mt. 12, 31: XI, 7 von der Sündenvergebung.
- ἐφιλόαργοι, sollen Bischöfe und Diakonen sein XV, 1.
- βαστάζειν ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, von den vollkommenen Christen VI, 2, speciell in Bezug auf die Speise VI, 3.
- βοῦς XIII, 3.
- βρωσίς, von den Speisegesetzen VI, 3.
- γογγύζειν, beim Geben IV, 7.
- γόγγυσος III, 6.
- δέχεσθαι, vom Aufnehmen wandern-der Lehrer und der Brüder überhaupt XI, 1. 2. 4 (ὡς κύριον). XII, 2.
- διάζονοι, neben Bischöfen XV, 1.
- διακρίνειν, soll man die Propheten nicht XI, 7.
- διγλωσσία, διγλωσσος, dem Christen verboten II, 4.
- διγνώμων, soll der Christ nicht sein II, 4.
- διδάσκαλοι, wandernde Lehrer XIII, 2. XV, 1. 2.
- διδάσκειν VI, 1 (παρεκτὸς θεοῦ); XI, 1. 2. 10. 11.
- διδασχῆ, Inscriptio (κυρίου). I, 3 (τῶν λόγων). II, 1 (ἐντολὴ τῆς διδασχῆς). VI, 1 (ὁδὸς τῆς διδασχῆς). XI, 2 (ἄλλη διδασχῆ).
- διδόναι, geben soll man Allen I, 5; man soll prüfen, wem man giebt I, 6; den Brüdern geben IV, 5f.; λύτρωσιν ἁμαρτιῶν IV, 6; den Nothleidenden XI, 12; δίκην I, 5.
- δλκαιοι, mit ihnen soll der Christ umgehen III, 9.
- διπλοκαρδία V, 1.
- διστάζειν δοῦναι IV, 7.
- διυψηλῆν, der Christ soll nicht am Endgericht zweifeln IV, 4.
- δοκιμάζειν, der Prophet soll erprobt sein (XI, 11), ebenso die Bischöfe und Diakonen (XV, 1). Die zu-reisenden Christen sollen erprobt werden (XII, 1).
- δόλος V, 1.
- δοῦλοι, Behandlung und Pflichten derselben IV, 10. 11.
- ἐθνη, Inscriptio (Christen aus den Heiden). I, 3 (Nichtchristen). XIV, 3 (im Citat aus Maleachi).
- εἰδωλόθυτον, Verbot es zu essen VI, 3.
- εἰδωλοκατρίαι III, 4. V, 1.
- εἰρήνη, in der Gemeinde XV, 3.
- εἰρηνεύειν μαχομένους, in der Ge-meinde IV, 3.
- ἐκζητεῖν τὰ πρόσωπα τῶν ἀγίων καὶ ἡμέραν IV, 2.
- ἐκκλησία IV, 14. IX, 4. X, 5. XI, 11.
- ἐλέγχειν II, 7. IV, 3. XV, 3.
- ἐλεημοσύνη, Almosen I, 6. XV, 4 (im Pl.).
- ἐλεήμων III, 8.
- ἐνδεόμενος IV, 8. V, 2.
- ἐνεργήματα III, 10.
- ἐντολή(αί) I, 5. II, 1. IV, 13. XIII, 5. 7.
- ἐπαναπαύεσθαι τοῖς λόγοις τῶν ἀγίων IV, 2.
- ἐπαοιδός, soll der Christ nicht sein III, 4.

ἐπιθυμῆναι τὰ τοῦ πλησίον, verboten II, 2.  
 ἐπιθυμητής, soll der Christ nicht sein III, 3.  
 ἐπιθυμία I, 4. III, 3. V, 1.  
 ἐπιτορεῖν, dem Christen verboten II, 3.  
 ἐπίσκοποι, neben Diakonen XV, 1.  
 ἐργάζεσθαι, soll jeder Christ XII, 3.  
 ἐργάτης, jeder Lehrer ist ein solcher XIII, 2.  
 ἐριστικός, soll der Christ nicht sein III, 2.  
 ἐταῖρος = christlicher Bruder XIV, 2.  
 ἐχθρός, wer den Feind liebt, wird keinen haben I, 3.  
 ζηλωτής, ζηλοτυπία III, 2. V, 1.  
 ζητεῖν τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς XVI, 2.  
 ζυγὸς τοῦ κυρίου s. βασιτάζειν.  
 θυγάτηρ, Erziehung derselben IV, 9.  
 θυμικός, soll der Christ nicht sein III, 2.  
 ἴδιον (οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι) IV, 8.  
 ἰδρωσάτω ἢ ἐλεημοσύνη κτλ. I, 6.  
 ἱματισμός XIII, 6.  
 καθῆσαι, sich in einer Gemeinde niederlassen XII, 3. XIII, 1.  
 κακία V, 1.  
 κακοήθης II, 6.  
 καλεῖν κατὰ πρόσωπον IV, 10.  
 καταπονεῖσθαι V, 2.  
 κελεύειν VII, 4. VIII, 2.  
 κεράμιον (οἶνον ἢ ἐλαίον) XIII, 6.  
 κλέπτειν, soll der Christ nicht II, 2.  
 κλοπή III, 5.  
 κοινωνοὶ ἐν τῷ ἀθανάτῳ IV, 8.  
 κολλᾶσθαι III, 9. V, 2.  
 κρῖναι IV, 3. XI, 11. 12.  
 κρίσις (μετὰ θεοῦ) XI, 11.  
 κτήμα XIII, 7.  
 λαλεῖν (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ IV, 1) XV, 3.  
 λαλεῖν ἐν πνεύματι XI, 7. 8 (εἰπεῖν ἐν πνεύματι XI, 12).

λαμβάνειν πρόσωπον IV, 3, βουλὴν πονηράν II, 6.  
 ληνός XIII, 3.  
 λύχνοι μὴ σβεσθῆτωσαν XVI, 1.  
 μαγεῖται, dem Christen verboten V, 1.  
 μαγεύειν II, 2.  
 μαθηματικός, soll der Christ nicht sein III, 4.  
 μάταια ἀγαπῶντες V, 2.  
 μεμεστωμένος πράξει, soll das Wort des Christen sein II, 5.  
 μισεῖν (ἀλήθειαν V, 2. πᾶσαν ὑπόκρισιν IV, 12) I, 3. XVI, 4. οὐ μισεῖν πάντα ἄνθρωπον II, 7.  
 μνησικακεῖν, soll der Christ nicht II, 3.  
 μοιχεύειν, verboten II, 2.  
 μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας (ποιεῖν εἰς . . .), Ehelosigkeit XI, 11.  
 ὁδοὶ δύο I, 1. ὁδὸς τῆς διδασχῆς VI, 1, τῆς ζωῆς I, 1. 2, τοῦ θανάτου I, 1. V, 1.  
 οἰωνοσκόπος, soll der Christ nicht sein III, 4.  
 ὀργή, verboten III, 2. XV, 3.  
 ὀρῖζειν τράπεζαν ἐν πνεύματι XI, 9.  
 ὁσφύες μὴ ἐκκλῆσθωσαν XVI, 1.  
 παγὶς θανάτου II, 4.  
 παιδίσκη, wie zu behandeln IV, 10.  
 παιδοφθορεῖν, verboten II, 2.  
 πανθαμάρτητος V, 2.  
 παράκλητοι πλουσίων V, 2.  
 παρόδιος, der christliche Wanderer XII, 2.  
 πειράζειν, soll man die Propheten nicht XI, 7.  
 πενήτων ἄνομοι κριταὶ V, 2.  
 περικαθαίρων, soll der Christ nicht sein III, 4.  
 πλανᾶν VI, 1.  
 πλησίον, ὁ, I, 2. II, 2. 6.  
 ποιεῖν σχίσμα, verboten IV, 3.  
 πονηρόφρων, soll der Christ nicht sein III, 6.  
 πορνεύειν, soll der Christ nicht II, 2.  
 πράξις II, 5. XV, 4.

*πράϋς*, soll der Christ sein III, 7, der  
 Bischof und Diakon XV, 1.  
*πράϋτης* V, 2.  
*πρόβατον* XIII, 3.  
*πρόσωπα τῶν ἁγίων* IV, 2.  
*προφήτης, προφῆται*, christliche Ge-  
 meindepropheten, X, 7; XI, 3—12;  
 XIII, 1—6; XV, 1. 2. *οἱ ἀρχαῖοι*  
*προφῆται* XI, 11.  
*πτωχοί* V, 2. XIII, 4.  
*σιτία* XIII, 5.  
*συγκοινωνεῖν πάντα τῷ ἀδελφῷ* IV, 8.  
*συμβαλόντα ἐνεργήματα*, soll man  
 als gut hinnehmen III, 10.  
*σύνεσις* XII, 1. 4.  
*συσπᾶν τὰς χεῖρας πρὸς τὸ δοῦναι* IV, 5.  
*σχίσμα* IV, 3.  
*τετιμημένοι, οἱ*, sind die Propheten,  
 Lehrer, Bischöfe und Diakonen  
 XV, 2.  
*τέχνη* XII, 4.  
*τεχνίτης*, ein solcher soll arbeiten  
 XII, 3.  
*τιμᾶν ὡς κύριον*, soll man den Pre-  
 diger IV, 1.  
*τράπεζαν ὁρᾶν ἐν πνεύματι* XI, 9.  
*τρόποι κυρίου*, solche soll der Pro-  
 phet haben XI, 8.  
*τροφὴν τε καὶ ποτόν*, hat Gott den  
 Menschen zum Genuss mit Dank-  
 sagung gegeben X, 3. Die Lehrer  
 sind der Speise werth XIII, 1. 2.

*τύπος Θεοῦ*, ist der Herr für die  
 Sklaven IV, 11.  
*νίος*, Erziehung desselben IV, 9.  
*ὑπόκρισις*, zu hassen IV, 12.  
*ὑποκριταί*, von den Juden VIII, 1. 2.  
*ὑπομονή* V, 2.  
*ὑστεροῦντες* XI, 12.  
*ὑψηλοί*, man soll mit ihnen nicht  
 umgehen III, 9.  
*ὑψηλόφθαλμος* III, 3.  
*ὑψος* V, 1.  
*ὑποῦν ἐαυτὸν* III, 9.  
*φαγεῖν* XI, 9. XII, 2.  
*φαρμακεύειν*, soll der Christ nicht  
 II, 2.  
*φαρμακία* V, 1.  
*φθορεῖς* V, 2; XVI, 3.  
*φιλάργυρος*, soll der Christ nicht  
 sein III, 5.  
*φόβον Θεοῦ διδάσκειν τὰ τέκνα ἀπὸ*  
*νεότητος* IV, 9. *ἐν αἰσχύνῃ καὶ φό-*  
*βῳ* IV, 11.  
*φονεύειν*, verboten III, 2, *φονεύειν*  
*τέκνον ἐν φθορᾷ* l. c. und V, 2.  
*χειροτονεῖν* (Bischöfe und Diakonen)  
 XV, 1.  
*χριστέμπορος*, ist der Faule XII, 5.  
*Χριστιανός* XII, 4.  
*ψευδοπροφήτης* XI, 5 sq.; XVI, 3.  
*ψεύδος* V, 2 (*ψεῦσμα* III, 5).  
*ψεύστης* III, 5.

## 2) Auf den Cultus und das Dogma der Gemeinden sich beziehende Begriffe.

*ἀγαπᾶν*, Gott und den Nächsten I, 2.  
*ἀγάπη* (Gottes) X, 5.  
*ἁγιασθεῖσα*, von der Kirche X, 5.  
*ἅγιος*, von Gott X, 2, vom Geist  
 VII, 1. 3, von den Christen IV, 2,  
 X, 6, XVI, 7, von dem Kelch IX, 2.  
*τὸ ἅγιον* IX, 5.  
*ἀθανασία* X, 2.

*ἀθάνατον, τὸ* IV, 8.  
*ἀθῶος* I, 5.  
*αἰῶνες* VIII, 2. IX, 2. 3. 4. X, 2. 4. 5.  
 XVI, 4.  
*αἰώνιος* X, 3.  
*ἀλήθεια* XI, 10. XVI, 6.  
*ἁμαρτία* IV, 6. XI, 7.  
*ἀμὴν* X, 6.

- ἄμπελος Λαβίδ IX, 2.  
 ἀνάστασις νεκρῶν XVI, 6.  
 ἀνομία XVI, 4.  
 ἀνταποδότης, von Gott IV, 7.  
 ἀπολλύναι XVI, 5.  
 ἄρτος (im Abendmahl) XIV, 1.  
 ἀφιέναι VIII, 2. XI, 7.  
 βαπτίζειν VII, 1. 2. IX, 5.  
 βαπτιζόμενος, ὁ, VII, 4.  
 βαπτίζων, ὁ, VII, 4.  
 βάπτισμα VII, 1. 4.  
 βασιλεία VIII, 2. IX, 4. X, 5.  
 βασιλεύς (von Gott) XIV, 3.  
 βλασφημία III, 6.  
 γνωρίζειν IX, 2. 3. X, 2.  
 γνώσις IX, 3. X, 2. XI, 2.  
 Λαβίδ X, 6. IX, 2.  
 δεσπότης (von Gott) X, 3.  
 δευτέρα σαββάτων VIII, 1.  
 δικαιοσύνη V, 2. XI, 2.  
 δίκη I, 5.  
 δόγμα XI, 3.  
 δόξα VIII, 2. IX, 2. 3. 4. X, 2. 4. 5.  
 δύναμις VIII, 2. IX, 4. X, 5.  
 δυνατός (von Gott) X, 4.  
 ἐκκλησία IV, 14. IX, 4. X, 5. XI, 11.  
 ἐκπέτασις ἐν οὐρανῷ XVI, 6.  
 ἔχειν εἰς τὴν κεφαλὴν τρεῖς ὕδωρ  
 (bei der Taufe) VII, 3.  
 ἐλπίζειν, auf Gott, IV, 10.  
 ἐμπλησθῆναι X, 1.  
 ἐξετάζειν, von Gott gesagt I, 5.  
 ἐξομολογεῖσθαι IV, 14.  
 ἐτοιμάζειν IV, 10. X, 5.  
 εὐαγγέλιον VIII, 2. XI, 3. XV, 3. 4.  
 εὐχαριστεῖν IX, 1. 2. 3. X, 1. 2. 3.  
 4. 7. XIV, 1.  
 εὐχαριστία IX, 1, 5.  
 εὐχή XV, 4.  
 ζωή I, 1. 2. IV, 14. IX, 3. X, 4  
 (ζωὴ αἰώνιος). XVI, 1.  
 θάνατος I, 1. II, 4. V, 1.  
 θεοὶ νεκροὶ VI, 3.  
 θεὸς Λαβίδ (von Christus) X, 6.  
 θνητόν, τὸ IV, 8.  
 θυσία XIV, 1—3.  
 Ἰησοῦς IX, 2. 3. X, 2.  
 Ἰησοῦς Χριστός IX, 4.  
 καλεῖν IV, 10.  
 καλός, von Gott IV, 7.  
 καρδία X, 2.  
 κατάθεμα XVI, 5.  
 καταλύειν XI, 2.  
 κατάρα V, 1.  
 κατασκηνοῦν X, 2.  
 κλῆν ἄρτον XIV, 1.  
 κλάσμα IX, 3. 4.  
 κληρονομεῖν III, 7.  
 κοσμικός XI, 11.  
 κοσμοπλάτης XVI, 4.  
 κόσμος X, 6. XVI, 8.  
 κρίσις XI, 11.  
 κτίζειν X, 3.  
 κτίσις τῶν ἀνθρώπων XVI, 5.  
 κυριακή (Sonntag) XIV, 1.  
 κύριος, inser. IV, 1. 12. 13. VI, 2.  
 VIII, 2. IX, 5. X, 5. XI, 2. 4. 8.  
 XII, 1. XIV, 1. 3. XV, 1. 4. XVI,  
 1. 7. 8.  
 κυριότης IV, 1.  
 λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ IV, 1.  
 λατρεία VI, 3.  
 λειτουργεῖν XV, 1.  
 λειτουργία XV, 1.  
 λόγος, λόγοι, Gottesworte I, 3. III, 8.  
 IV, 1.  
 λύτρωσις ἁμαρτιῶν IV, 6.  
 μακάριος I, 5.  
 μαρὰν ἀθά X, 6.  
 μετανοεῖν X, 6. XV, 3.  
 μυστήριον XI, 11.  
 νεφέλαι τοῦ οὐρανοῦ XVI, 8.  
 νηστεία VIII, 1.  
 νηστεεῖν I, 3. VII, 4. VIII, 1.  
 ὄνομα (τοῦ πατρὸς κτλ.) VII, 1.  
 VIII, 2. IX, 5. X, 2. 3. XII, 1.  
 XIV, 3.  
 οὐαί I, 5.  
 ὀφειλέτης VIII, 2.  
 ὀφειλή VIII, 2.  
 παῖς, von David IX, 2, von Christus  
 IX, 2. 3. X, 2. 3.



- πανθαμάρτητος V, 2.  
 παντοκράτωρ X, 3.  
 παραλαμβάνειν IV, 13.  
 παράπτωμα IV, 3. 14. XIV, 1.  
 παρασκευή (Wochentag) VIII, 1.  
 πατήρ, von Gott I, 5. VII, 1. 3. VIII,  
     2. IX, 2. 3. X, 2.  
 πειρασμός VIII, 2.  
 πέμπτη (Wochentag) VIII, 1.  
 πίνειν IX, 5.  
 πίστις X, 2. XVI, 2. 5.  
 πλάσμα V, 2.  
 πνεῦμα, h. Geist, IV, 11. VII, 1. 3.  
 πνευματικὴ τροφή καὶ ποτός X, 3.  
 ποιήσας, ὁ, von Gott I, 2. V, 2.  
 ποτήριον IX, 2.  
 ποτός X, 3.  
 προνησιτεύειν VII, 4.  
 προσεξομολογεῖσθαι XIV, 1.  
 προσέρχεσθαι ἐπὶ προσευχὴν IV, 14.  
 προσενέχεσθαι II, 7. VIII, 2. 3.  
 προσευχή IV, 14.  
 προσέχειν VI, 3. XII, 5.  
 προσφέρειν XIV, 3.  
 σαρκικός I, 4.  
 σημεία XVI, 4. 6.  
 σκανδαλλίζειν XVI, 5.  
 συνάγειν IX, 4. X, 5. XIV, 1. XVI, 2.  
 συνειδήσις IV, 14.  
 συνέρχεσθαι XIV, 2.  
 σῶζεσθαι XVI, 5.  
 σωματικός I, 4.  
 τέλειος I, 4. VI, 2.  
 τελειοῦν X, 5. XVI, 2.  
 τέρατα XVI, 6.  
 τετράς (Wochentag) VIII, 1.  
 τροφή X, 3.  
 ὕδωρ (Taufwasser) VII, 1—3.  
 υἱός, von Christus VII, 1. 3. XVI, 4  
     (υἱὸς θεοῦ).  
 φαγεῖν IX, 5.  
 φωνὴ σάλπιγγος XVI, 6.  
 χαρίζειν X, 3.  
 χάρις (Gottes) X, 6.  
 χάρισμα I, 5.  
 Χριστός IX, 4.  
 ψυχὴ II, 7. XVI, 2.  
 ὠσαννά X, 6.

# PROLEGOMENA.

---



§ 1. Die Geschichte der *Διδαχή* in der Kirche  
und ihre Überlieferung in der constantinopolitanischen  
Handschrift.

In dem berühmten Capitel, in welchem Eusebius das Ergebniss seiner Studien über den Umfang der NTlichen Schriften-  
sammlung zusammengefasst hat (h. e. III, 25), zählt er in der  
zweiten Abtheilung der zweiten Gruppe (*Ἀντιλεγόμενα-νόθα*)  
folgende Schriften also auf:

*Ὡς τοῖς νόθοις κατατετάχθω  
(καὶ) τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφή,  
ὃ τε λεγόμενος Ποιμήν,  
καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου,  
καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολὴ καὶ τῶν  
ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί<sup>1)</sup>,  
ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανεῖν, ἦν  
τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογου-  
μένοις·*

*ἥδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίου εὐαγγέλιον  
κατέλεξαν, ὃ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι  
χαίρουσι.*

*Ταῦτα δὲ πάντα τῶν ἀντιλεγόμενων ἂν εἴη.*

Die hier genannten sieben Schriften sind bis auf die an  
1. und 5. Stelle aufgeführten sämmtlich schon von christlichen  
Schriftstellern des 2. Jahrhunderts bezeugt worden. Die Acta  
Pauli sind dem Origenes und dem Verfasser des Schriftenver-

1) Rufin.: „Doctrina quae dicitur apostolorum“. Nicephorus Call.  
bietet den Plural.



zeichnisses der afrikanischen Kirche (saec. III; s. Cod. Claromont.) bekannt gewesen<sup>2)</sup>.

Dagegen begegnen die *Αἰδαχαί τῶν ἀποστόλων* hier zum ersten Male. Ausdrücklich citirt hat sie vorher im Orient, soweit wir wissen, kein einziger Schriftsteller. Nach den Grundsätzen aber, denen Eusebius bei der Aufstellung seines Verzeichnisses gefolgt ist<sup>3)</sup>, lassen sich aus der blossen Erwähnung jener Schrift im Zusammenhang der übrigen wichtige Momente zur Bestimmung ihres Charakters und ihres Ansehens gewinnen.

1) Jene *Αἰδαχαί* können nichts offenkundig Häretisches enthalten haben,

2) ihr Stil (ὁ τῆς γραφῆς χαρακτήρ) kann von dem, was Eusebius τὸ ἥθος τὸ ἀποστολικόν nennt, nicht sonderlich verschieden gewesen sein,

3) Eusebius muss bei den älteren Schriftstellern (οἱ κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες) — wenn auch vielleicht verhältnissmässig selten — die *Αἰδαχαί* bezeugt gefunden haben<sup>4)</sup>.

Aber noch mehr: ein partikularer kirchlicher Gebrauch der *Αἰδαχαί* folgt aus der Stelle, die Eusebius ihnen in seinem Verzeichniss angewiesen hat. Indem er sie der Gruppe *Ἀρτιεγόμενα-νόθα* beizählt, rechnet er sie unter diejenigen Schriften, die er zwar selbst ἐν τοῖς νόθοις hält — weil ihm auf Grund unzureichender, nicht mangelnder, Bezeugung ihre Authentie zweifelhaft ist<sup>5)</sup> —, die aber von anderen Gemeinden, sei es auch von

2) Derselbe hat, wie Eusebius, den Hirten, die Acta Pauli und die Apokalypse des Petrus zusammen am Schluss seines Verzeichnisses aufgeführt; s. Credner, Gesch. des NTlichen Kanon S. 176 f.

3) Über dieselben hat m. E. Westcott (A general survey of the history of the canon of the N. T. 5. edit. p. 414 sq.) am besten gehandelt. Nur hebt auch er nicht genügend deutlich hervor, dass die Schwierigkeiten, welche das Verzeichniss bietet, hauptsächlich darin bestehen, dass Eusebius augenscheinlich in einer Ausführung die Urtheile der Kirchen und der Tradition über die Bücher zur Nachachtung angeben und zugleich doch den Canon h. Schriften, wie er ihn selbst brauchte, empfehlen wollte. So ist die Gruppe II<sup>a</sup> entstanden (s. Anm. 5).

4) Das bisher Angeführte folgt aus h. e. III, 25, 6. 7.

5) Westcott glaubt nachweisen zu können, dass die Gruppe II<sup>b</sup> solche Schriften umfasst, die dem Eusebius suspect waren, sei es weil er an ihrer Authentie zweifelte, sei es weil er das Ansehen ihrer Verfasser für

wenigen, entweder noch eben oder früher als heilige Schriften gebraucht worden sind. Mit grosser Wahrscheinlichkeit haben wir hier an Alexandrien zu denken; denn die vier Schriften, deren Erwähnung der *Αἰδοχαί* vorhergeht, sind namentlich von den Alexandrinern als *γραφαί* benutzt worden, und in der Auseinandersetzung mit dem weitschichtigen alexandrinischen „Kanon“ müht sich Eusebius überhaupt in den ersten Büchern seiner Kirchengeschichte ab<sup>6)</sup>. Er will dem Origenes am liebsten einfach folgen; aber sein Gewissen als Historiker macht einige Einwendungen. Es ist aber ferner noch darauf zu achten, dass

ungenügend d. h. für nicht apostolisch hielt. Allein, soviel ich sehe, ist solch eine Annahme nicht nothwendig. Alle die von ihm in Gruppe II<sup>b</sup> aufgeführten Schriften sind so betitelt, dass, wenn sie authentisch sind, ihre Kanonicität angenommen werden muss (dies gilt auch vom Hirten). Eusebius fusst nun aber überall bei seinem Unternehmen, den Umfang des Kanon abzustecken und nur das Sicherste gelten zu lassen, letztlich und allein auf der Bezeugung. Jede mangelnde oder unvollständige Bezeugung, resp. jeder Widerspruch wirft in seinen Augen einen Schatten auf den Ursprung, d. h. auf die Authentie einer sich als apostolisch gebenden Schrift. Innere Erwägungen bei Schriften mit apostolischen Titeln führen nämlich immer nur so weit, um das Orthodoxe von dem Häretischen zu trennen. Nach dieser Scheidung entscheidet die Einstimmigkeit der Bezeugung und des Gebrauches für die Kanonicität. Da aber Eusebius zweifellos dem Grundsatz huldigte, dass alles Apostolische kanonisch sei, so blieb ihm gar nichts anderes übrig, als die rechtgläubigen Schriften, die ihrem Titel nach Anspruch auf Kanonicität machten, für *ἐν τοῖς νόθοις* zu halten d. h. sie für unecht zu nehmen, sobald ihre Bezeugung eine ungenügende war. Somit ergeben sich für ihn lediglich drei Klassen von Schriften: *Ὁμολογούμενα, νόθα, παραιτητά*. Allein diese Unterscheidung reichte nun doch nicht aus; denn es gab Schriften, deren Ansehen z. Z. des Eusebius bei vielen, ja den meisten Gemeinden, vor allem auch in Cäsarea, bereits dem der Homologumenen gleich stand, und die Eusebius selbst für authentisch und somit für kanonisch hielt, betreffs deren er aber als Historiker wusste, dass ihre Bezeugung weder eine genügend alte, noch eine einstimmige war. So entstand für Jacobus, Judas, 2. Petrus, 2. 3. Johannes — Origenes hatte sie zuerst bereits bevorzugt — die Gruppe II<sup>a</sup>. Sie bezeugt, dass Eusebius angesichts der factischen Verhältnisse mit der reinen Durchführung seines Traditionsprincips zur Bestimmung des Umfangs des Kanon hat capituliren müssen.

6) Dass die alexandrinische Kirche einen NTlichen Kanon im strengen Sinn des Worts um d. J. 200 überhaupt noch nicht besessen hat, gedenke ich an einem anderen Orte zu zeigen.

Eusebius die *Αἰδαχαί* in eine besonders nahe Verbindung mit dem Barnabasbrief gebracht hat. Die Erklärung dieser Verbindung, welche Westcott gegeben hat<sup>7)</sup>, erledigt sich durch das in Anm. 5 Ausgeführte. Somit darf man annehmen, dass eine innere Beziehung, ein besonders nahes Verhältniss, zwischen den beiden Schriften bestanden haben muss. Soviel ist jedenfalls gewiss, dass die *Αἰδαχαί* dem zweiten Jahrhundert und der christlichen Urliteratur angehört haben; denn Eusebius war ein viel zu genauer Kenner des altchristlichen Schriftthums und ein viel zu strenger Beurtheiler der Anrechte einer Schrift auf Kanonicität, um sich etwa durch ein junges Machwerk hier täuschen zu lassen<sup>8)</sup>. Hat er doch selbst III, 25 nicht einmal den ersten Clemensbrief erwähnt! Er muss also gute Gründe gehabt haben, die *Αἰδαχαί* nicht zu verschweigen.

Vierzig Jahre nach Eusebius hat Athanasius in seinem 39. Festbriefe vom J. 367<sup>9)</sup> jenes Verzeichniss der kanonischen Schriften aufgestellt, welches für die Geschichte des Kanon von eminenter Bedeutung geworden ist. Die Gruppe II<sup>a</sup> sammt der Johannesapokalypse des Eusebius ist hier vollständig in die Gruppe I eingeschmolzen. Dann heisst es<sup>10)</sup>: Ἀλλ' ἐνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι δὴ τοῦτο γράφων ἀναγκαίως ὥς ὅτι ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τοιούτων ἔξωθεν οὐ καυονιζόμενα μὲν τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἀρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον, Σοφία Σολομώντος καὶ Σοφία Σιμεὼν καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδίθ καὶ Τοβίας καὶ Αἰδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν. Καὶ ὅμως, ἀγαπητοί, κἀκείνων καυονιζόμενων καὶ τούτων ἀναγινώσκομένων οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρίσεων μνήμη κτλ.

7) A. a. O. S. 422: „There are traces even of a further subdivision; for this latter class again is made up of subordinate groups, determined, as it appears, by the common character which fixed their position: the first group, containing the Acts of Paul, the Shepherd, and the Apocalypse of Peter was not genuine; the second, containing the Ep. of Barn. and the Doctrines of the Apostles, was not Apostolic“.

8) Dass man sich als Gegeninstanz hier nicht auf h. e. I, 13 berufen darf, brauche ich nicht auszuführen.

9) S. Westcott, a. a. O. S. 448 n. 3.

10) Citirt nach Westcott S. 554 f., der auch die syrische Version des Briefes eingesehen hat.

Der Barnabasbrief, die Acta Pauli und die Apokalypse Petri sind hier ganz weggefallen. Dagegen sind nun die *Αἰδαχή* — hier der Singular — und der Hirte zwar vom Kanon scharf getrennt, aber als altväterliche Leseschriften für den Unterricht der Katechumenen ausdrücklich recipirt. Beachtet man das „ἄρτι“ bei „προσερχομένοις“ genau und überschlägt man den Charakter der der *Αἰδαχή* zugeordneten Schriften, so kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die *Αἰδαχή* moralische — nicht dogmatische — Lehren (*ἐντολαί*) enthalten haben muss, die für die erste Stufe des christlichen Unterrichts als besonders zweckmässig erschienen. Da sich Athanasius auf die „πατέρες“ beruft, so muss der kirchliche Gebrauch der *Αἰδαχή*, von der wir nun wissen, dass sie sowohl mit dem Barnabasbrief als mit dem Hirten um ihres Inhalts willen zusammengestellt werden konnte, in Aegypten ein alter gewesen sein. Um so auffallender ist es, dass sie weder bei Clemens noch bei Origenes ausdrücklich erwähnt wird.

Aber auch aus der Folgezeit besitzen wir nur noch zwei Zeugnisse bei orientalischen (syrischen) Schriftstellern, welche auf selbständige Kunde zurückgehen. In der Stichometrie des Nicephorus <sup>11)</sup>, des Patriarchen von Constantinopel († 828) — nach Credner hat sie N. in einem Verzeichniss der antiochenischen Patriarchen gefunden, jedenfalls geht sie auf eine alte Vorlage zurück —, werden die Apok. Joh. und Petri, der Barnabasbrief und das Hebräerevangelium zu den Antilegomenen, dagegen die Periodoi Petri, Johannis, Thomae, das Evangelium nach Thomas, die *Αἰδαχή ἀποστόλων*, die beiden Clemensbriefe, Ignatius, Polykarp und der Hirte (in dieser Reihenfolge) zu den Apokryphen gerechnet. Die Zahl der Stichen der *Αἰδαχή* ist dabei rund auf 200 angegeben <sup>12)</sup>. Die Schrift war also von geringem Umfang. Die Stelle, welche sie nun erhalten hat, schliesst sie vom Kanon völlig aus. Sie steht an der Spitze der nicht häretischen, aber „apokryphen“ altchristlichen Schriften <sup>13)</sup>.

11) Credner, Z. Gesch. d. K. S. 119 f., a. a. O. S. 241 f. Westcott (a. a. O. S. 560 f.) giebt Varianten aus dem Cod. Lat. (Anastasio c. 870) Burn. Mus. Brit. 284 saec. XII. vel XIII.

12) Das Stigma bei Westcott S. 562 ist jedenfalls ein Druckfehler.

13) Westcott, S. 558 f. Der Abdruck bei Credner S. 240 f. ist unbrauchbar.



Zu denselben rechnet sie das Verzeichniss aus der Zeit Justinian's, welches einer Schrift des Anastasius, Patriarchen von Antiochien, angehängt ist. Jenes Verzeichniss unterscheidet 60 kanonische Schriften, 9 ὅσα ἔξω τῶν 5' und 25 ἀπόκρυφα. Unter diesen bilden eine Gruppe (16—19) *Πέτρον ἀποκάλυψις — Περίοδοι καὶ διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων — Βαρνάβα ἐπιστολή — Παύλον πρᾶξις (πράξεις)*. Das ist deutlich die Gruppe II<sup>b</sup> des Eusebius, nur fehlt der Hirte, und die *Περίοδοι* sind aus Gruppe III unter einer Nummer zu den *Αἰδαχαί* gezogen<sup>14)</sup>.

Weitere Zeugnisse besitzen wir nicht; denn Zonaras (um 1120) hat die *Αἰδαχή* nicht mehr gekannt, er schreibt: „τὴν διδαχὴν δὲ τῶν ἀποστόλων τινὲς λέγουσιν εἶναι τὰς διὰ τοῦ Κλήμεντος γραφεῖσας διατάξεις, ἃς ἡ λεγομένη ἔκτι οὐνοδοξ ἀναγνωσέσθαι οὐ συγχωρεῖ ὡς νοθευθείσας καὶ παρασθραφείσας ἐπὶ ἀρετικῶν“<sup>15)</sup> und Blastares giebt diese Hypothese bereits als ausgemachte Wahrheit aus: „ἔξωθεν δὲ τῶν κακοῖσιζομένων εἶναι φησὶν Ἀθανάσιος τὴν σοφίαν Σολομῶντος . . . καὶ τὴν διδαχὴν τῶν ἁγίων ἀποστόλων· ταύτην δὲ ἡ ἔκτι οὐνοδοξ ἡθέτησεν ὡς δεδῆλωται“<sup>16)</sup>.

Auf Grund der spärlichen Angaben der Tradition sind in den letzten 200 Jahren die mannigfachsten Hypothesen aufgestellt worden. Die Einen haben wie Blastares in den apostolischen Constitutionen, resp. in der Quellenschrift, welche den sechs ersten Büchern zu Grunde liegt, die alte *Αἰδαχή* erkennen wollen, Andere haben den Titel *Αἰδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* für die Gesamtbezeichnung einer weitschichtigen Literatur erklärt (de Lagarde), Andere (s. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV p. 79—92) haben die *Αἰδασκαλία*, welche Epiphanius und Andere citirt haben, mit der alten *Αἰδαχή* identificirt, noch Andere endlich (wie vor allem Bickell) sind vorsichtig

14) Ohne selbständigen Werth ist das Verzeichniss h. Schriften in der Synops. succincta div. script. V. et N. T. vulgo Athanasio adscripta, welches Credner (a. a. O. S. 248 f.) abgedruckt und etwa auf das 10. Jahrh. datirt hat. Wenn in diesem die *Αἰδαχή* nach den *Περίοδοι* der Apostel und dem Thomasevangelium, aber vor den Clementinen steht, so ist das offenbar unter dem Einflusse der im Texte genannten beiden Verzeichnisse geschehen.

15) Citirt nach Bryennios p. 25'.

16) S. Bryennios, l. c.

gewesen und haben sich vor Hypothesen gehütet. Es ist jetzt nach Entdeckung der *Αἰδαχή* gestattet, von jenen Vermuthungen abzusehen; in dem Excurs, welcher der Geschichte der *Αἰδαχή* in der kirchenrechtlichen Literatur gewidmet ist, werden zudem einige der aufgestellten Hypothesen dargestellt und beurtheilt werden.

Im J. 1875 gab Bryennios, damals Metropolit von Seres, aus einem von ihm in der Bibliothek des jerusalemischen Klosters zu Constantinopel entdeckten Codex die vollständigen Clemensbriefe heraus<sup>17)</sup>. Er beschrieb dabei den Codex nach Form und Inhalt genau (nr. 456, membr., fol. 120 in octavo minore, alt. 19 centim., lat. 15 centim., anno p. Chr. 1056 a Leontio quodam scriptus). Der Inhalt ist folgender:

1. *Τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου Σένοντις τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης ἐν τάξει ὑπομνηστικοῦ* (fol. 1—32).
2. *Βαρνάβα ἐπιστολή* (fol. 33—51b).
3. *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους α'* (fol. 51b med. — 70a med.).
4. *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους β'* (fol. 70a med. — 76a med.).
5. *Αἰδαχή τοῦ δώδεκα Ἀποστόλων* (fol. 76a med. — 80).
6. *Ἐπιστολὴ Μαρίας Κασσοβόλων πρὸς τὸν ἅγιον καὶ ἱερομάρτυρα Ἰγνατίον ἀρχιεπίσκοπον θεουπόλεως Ἀντιοχείας* (fol. 81—82a med.).
7. *Τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου θεουπόλεως Ἀντιοχείας πρὸς Μαρίαν, πρὸς Τραλλιανούς κτλ.* (fol. 82a med. — 120a init.)<sup>18)</sup>.

17) *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ρώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφων τῆς ἐν Φαναρίῳ Κωνσταντινουπόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τύφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγόμενων καὶ σημειώσεων ἐπὶ Φιλοθέου Βυρρεντίου μητροπολίτου Σερρών. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1875.*

18) Zwölf pseudoignatianische Briefe sind in dem Codex enthalten; eine Abschrift derselben wurde von Bryennios Funk zugestellt, der sie für seine Ausgabe der apostolischen Väter (Vol. II. 1881) verworther hat. Eine Abschrift des Barnabasbriefes erhielt Hilgenfeld und benutzte sie für seine Ausgabe dieses Briefes (edit. II. 1877), s. auch Patr. App. Opp. edid. Gebhardt et Harnack I, 2 edit. II. 1878.

Über die *Αἰδαχή τῶν ἀποστόλων* gab Bryennios damals noch keine Mittheilungen, kündigte aber an, dass er sie herausgeben werde. Indessen schon die nackte Thatsache, dass eine Schrift dieses Namens von mässigem Umfang in der constantinopolitanen Handschrift zwischen dem Barnabasbrief und den Clemensbriefen einerseits, den Pseudoignatianen andererseits zu lesen stehe, musste kühne Erwartungen wachrufen. Wusste man doch von der alten, dem Eusebius und Athanasius bekannten *Αἰδαχή*, dass sie eine Schrift von mässigem Umfang gewesen und in ältester Zeit mit dem Barnabasbrief, in späterer Zeit mit den Clemensbriefen und den Ignatianen zusammengestellt worden sei (s. oben). Die nun erfolgte Publication hat alle Hoffnungen erfüllt.

Gegen Ende des Jahres 1883 veröffentlichte Bryennios, unterdessen auf den erzbischöflichen Stuhl von Nikomedien erhoben, die *Αἰδαχή τῶν ἀποστόλων* in dem Werke: *Αἰδαχή τῶν δώδεκα Ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων, ἐν οἷς καὶ τῆς Συνόψεως τῆς Π. Α., τῆς ὑπὸ Ἰωάνν. τοῦ Χρυσόστομου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου, ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου, μητροπολίτου Νικομηδείας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1883. Τύποις Σ. Ι. Βούτυρα. Εὐρίσκεται παρὰ τῷ ἐκδότηῳ*“<sup>19)</sup>. Mit Dank und Freude wurde die neu erschlossene wichtige Urkunde und die sorgfältige, von der reichen Gelehrsamkeit des glücklichen Entdeckers zeugende, in vieler Hinsicht musterhafte Ausgabe derselben allerseits begrüsst<sup>20)</sup>.

19) Im Januar dieses Jahres kam das Werk nach Deutschland.

20) S. Theol. Literaturzeitung 1884 Nr. 3. Allg. ev. luth. Kirchenzeitung 1884 Nr. 9. Duchesne, Bulletin critique 1884 Nr. 5. Ph. Baphides in: „Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια“ 17. Jan. 1884, s. auch 15. u. 29. Febr. Funk, Lit. Rundsch. 1884 Nr. 4. J. W(ordsworth) in: „The Guardian“ 19. März 1884. Hilgenfeld im Lit. Centralbl. 15. März 1884, derselbe, Ztschr. f. wiss. Theol. 1884 III S. 366f. Bickell, Zeitschr. f. kathol. Theol. VIII S. 400f. Smyth, The Andover Review I Nr. 4 p. 426f. Die Ausgabe des Bryennios umfasst 149 S. Prolegomena und 75 S. Text, Register und Nachträge. Die Prolegomena zerfallen in zwei Theile. In dem ersten handelt der Herausgeber § 1 *περὶ τῆς Αἰδαχῆς τῶν δώδεκα ἀποστόλων καθόλου*, § 2 *περὶ τοῦ συγγραφέως τῆς Αἰδαχῆς*, § 3 *τίσιν αὕτη ἐκδίδεται*, § 4 *τίσιν ἀντιτίθεται καὶ πότε ἐγράφη*, § 5 *ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μνημονευομένη τῶν ἀποστόλων*

In vortrefflicher Überlieferung liegt in der constantinopolitanischen Handschrift die alte Urkunde vor<sup>21)</sup> — denn dass sie wirklich die Schrift ist, welche Eusebius und Athanasius gekannt haben, unterliegt keinem Zweifel<sup>22)</sup>. Mögen auch die Formen einiger Worte nach einer späteren Orthographie hie und da ver-

*Διδαχῆ*, § 6 ὅτι ἰκανὰ περὶ τῆς *Διδαχῆς* ταύτης ἡ νεωτέρα κριτικὴ ἐμειν-  
τεύσατο, § 7 τὸ ἑβδομὸν τῶν ἀποστολικῶν *Διαταγῶν* βιβλίον καὶ ἡ τῶν  
δοδεკε: ἀποστόλων *Διδαχῆ*. § 8 ὅτι καὶ τὰ ἑξ̄ πρώτα βιβλία τῶν *Διαταγῶν*  
καὶ αὐτὸ δὴ τὸ ὄγδοον πρώτην ἀφορμὴν καὶ βάσιν ἔσχε τὴν *Διδαχῆν*. § 9  
τὸ βιβλίον τὸ καλούμενον *Ἐπιτομὴ* ὄρων τῶν ἐρίων ἀποστόλων καὶ ἡ  
*Διδαχῆ* τῶν ἀποστόλων, § 10 ἕτεροι χριστιανοὶ συγγραφεῖς τῇ *Διδαχῇ*  
χρησάμενοι, καὶ περὶ τοῦ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις κήρους αὐτῆς, § 11 πηγὰί  
τῆς διδαχῆς, § 12 σύντοπις τῆς *Διδαχῆς*. In dem zweiten Theile der Pro-  
legomena giebt Bryennios zuerst „*Minutiae codicis Hierosolymitani*“, so-  
dann Berichtigungen und Zusätze zu der Ausgabe der Clemensbriefe und  
des Barnabasbriefes auf Grund einer neuen, sorgfältigen Vergleichung der  
Handschrift, sodann: *Τῆς Συνόψεως τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τῆς ἐπὶ Ἰωάν-  
νου τοῦ Χρυσόστομου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χει-  
ρογράφου* und *Ἄλλα τινὰ ἐν τῇ ἱεροσ. χειρογρ. εὑρισκόμενα*. Nun folgt  
der Abdruck des Textes (S. 1—55) mit zahlreichen Anmerkungen. Zwei treff-  
liche Register, Zusätze und Berichtigungen (S. 57—75) bilden den Schluss.

21) Die wenigen und verhältnissmässig unbedeutenden Stellen, wo der  
überlieferte Text fehlerhaft scheint, hat Bryennios zum grössten Theil  
selbst schon bemerkt und corrigirt, Einiges hat er übrig gelassen. Das  
„εἰ μὴ“ c. XI, 5, welches ich eingesetzt habe, fehlt wirklich in der Hand-  
schrift (briefliche Mittheilung von Bryennios). Beibehalten habe ich *εἰδω-  
λολατρία, φαρμακία* (so die Handschrift), während Bry. *εἰδωλολατρεία,  
φαρμακεία* edirt hat. Auch die Form *ἐπαναπαῆς* (IV, 2) glaubte ich  
nicht corrigiren zu dürfen; dagegen habe ich stillschweigend *καθίσαι* für  
*καθῆσαι* (XII, 3. XIII, 1) gesetzt. C. IV, 11 giebt Bry. *δοῦλοι* als LA der  
Handschrift besonders an; vielleicht bietet dieselbe *δοῦλοι*. Die Bearbei-  
tungen der *Διδαχῆ* (s. § 6) bezeugen die vorzügliche Überlieferung der  
Schrift in der constant. Handschrift.

22) Den Beweis für diese Behauptung werden diese Prolegomena und  
die Anmerkungen, welche ich zu dem Texte gestellt habe, liefern. In-  
dessen fallen bereits die äusseren Gründe schwer ins Gewicht: 1) Die  
Stellung der Schrift in der Handschrift (s. oben) ist der Hypothese der  
Echtheit günstig, 2) der Umfang der Schrift spricht für die Echtheit; sie  
füllt in der Handschrift 203 Zeilen; der Umfang der alten *Διδαχῆ* ist aber  
(s. oben) auf 200 Stichen angegeben worden. Diese Übereinstimmung scheint  
indess grösser als sie vielleicht in Wahrheit ist. Die *Διδαχῆ* umfasst c. 10700  
Buchstaben d. i., den Stichos zu 35 Buchstaben gerechnet, rund 300 Stichen.  
Entweder ist also die Angabe in der Stichometrie des Nicephorus eine  
höchst ungefähre, oder Nic. hat 3 Halbstichen, die in der Handschrift auf



ändert worden sein <sup>23)</sup> nachweisbare Eingriffe in den Textbestand haben nicht stattgefunden, und auch zu der Annahme von Lücken sieht man sich nirgendwo veranlasst.

Die Entdeckung der Schrift lässt aber vor allem auch die Geschichte ihrer Benutzung in einem neuen Lichte erscheinen; denn es ergibt sich nun, dass die *Αἰθαρχή* vom Ende des 2. Jahrhunderts ab stillschweigend, wenn auch selten, gebraucht worden ist, dass die hohe Anerkennung, welche ihr Eusebius und Athanasius gezollt haben, somit nicht weiter mehr räthselhaft ist, endlich, dass die Schrift in Bearbeitungen Aufnahme in kirchliche Rechtsbücher gefunden und eine recht verwickelte Geschichte erlebt hat. Letzteres betreffend, so führt die Untersuchung zu einer ganzen Reihe von wichtigen und weitschichtigen Fragen, deren Lösung diesen einleitenden Paragraphen über Gebühr beschweren würde: ich habe dieselben daher in einen besonderen Paragraphen an den Schluss (§ 6) verwiesen, werde aber im Folgenden die wichtigsten Ergebnisse betreffenden Orts herübernehmen, indem ich für die nähere Ausführung und Begründung auf jenen Paragraphen verweise.

Der Erste, welcher nachweisbar die *Αἰθαρχή* benutzt hat, ist, wie wir jetzt feststellen können, Clemens Alexandrinus gewesen <sup>24)</sup>. In dem Zusammenhang einer Ausführung über die

einer Zeile standen, für einen ganzen genommen, eine Berechnung, die freilich beipielllos wäre. Die Schrift, wie sie uns vorliegt, ist jedenfalls frei von Interpolationen (das bestätigen auch die Bearbeitungen, die wir noch besitzen, s. § 6). Der Verdacht, den ich in dieser Richtung bei flüchtiger Lectüre (namentlich des 1. Capitels) zeitweilig gehegt habe, hat besserer Erkenntniss weichen müssen.

23) Hierauf hat mich mein Freund Dr. Gregory aufmerksam gemacht.

24) Dass die oft wörtlichen Übereinstimmungen zwischen der *Αἰθαρχή* und dem Barnabasbrief aus der Benutzung dieses Briefes durch den Verfasser der *Αἰθαρχή* zu erklären sind, wird unten (§ 4) gezeigt werden. Ebenso hat nicht Hermas die *Αἰθαρχή* gelesen, sondern der Verfasser dieser Schrift hat den „Hirten“ gekannt. Zwischen den Ignatiusbriefen und der *Αἰθαρχή* besteht keine Verwandtschaft. Auch Justin verräth keine Kenntniss der *Αἰθαρχή*; um so lehrreicher ist eine Vergleichung dieser Schrift mit Just. Apol. I, 14—17 (s. § 2). Die Apologeten aus der Zeit Marc Aurel's haben von der *Αἰθαρχή* ebenfalls keinen Gebrauch gemacht. Spuren einer Benutzung derselben sind aber auch weder in den pseudoclementinischen Schriften (Homilien und Recognitionen) noch in den Resten der jüdenchristlichen Literatur sonst irgendwo nachweisbar. Die wenigen Stellen, auf

Selbständigkeit und Suffizienz der christlichen Lehre citirt er Proverb. 21, 11 (ἐξείπεν ἡ γραφή) und Joh. 7, 18 (φησὶν ὁ κύριος). Hierauf fährt er fort: ἔμπαλιν οὖν ἀδικεῖ ὁ σφετερισάμενος τὰ βαρβάρων καὶ ὡς ἰδίαν ἀρχὴν τὴν ἑαυτοῦ δόξαν αὖξων καὶ ψευδόμενος τὴν ἀλήθειαν, οὗτος κλέπτεις ἐπὶ τῆς γραφῆς εἴρηται. φησὶ γοῦν „νίέ, μὴ γίνου ψεύστης· ὁδηγεῖ γὰρ τὸ ψεῦσμα πρὸς τὴν κλοπὴν“. Diese Worte finden sich aber *Aid.* III, 5. Mithin hat Clemens die *Aidaché* gekannt<sup>25)</sup> und als *γραφή* — ebenso wie die Proverbien — citirt. Die *Aidaché* gehörte also für Clemens in die Reihe der heiligen Schriften und besitzt somit als solche ein eben so altes Zeugniß wie der Barnabasbrief. Man muss sich aber dabei erinnern, dass Clemens

welche Bryennios verwiesen hat (z. B. Hom. III, 71 zu *Aid.* c. XIII), bezeugen eine literarische Verwandtschaft durchaus nicht, und andere Parallelen sind, soviel ich sehe, nicht beizubringen. Diese Thatsache ist für die Bestimmung des Kreises, aus welchem die *Aid.* stammt, nicht ohne Bedeutung. Eine Zeit lang glaubte ich, eine Benutzung der *Aidaché* seitens des Verfassers des 2. Petrusbriefs, in Hinblick auf Stellen wie II Pet. 1, 16; 2, 2. 7. 10. 14. 15. 21; 3, 2. 10, nachweisen zu können. Allein bei genauerer Überlegung musste ich einsehen, dass der Nachweis nicht erbracht werden kann. Bemerkenswerth bleibt immerhin, dass der Verf. des 2. Petrusbriefs den Ausdruck „μνησθῆτε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ἐπὶ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔλεγον ἡμῖν, ὅτι ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ κτλ.“, den ihm der Judasbrief geboten hat (v. 17. 18), also verändert hat (3, 2): „μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ἐπὶ τῶν ἐγγύων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἡμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν κτλ.“ Hier haben wir — nach richtiger Erklärung der Stelle — die „ἐντολὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων“ anzuerkennen, und was das Sachliche anlangt, so wird man an *Aid.* c. 16 erinnert. Auf die durch die (zwölf) Apostel vermittelten Herrngebote verweist der Verf. des II. Petrusbriefes auch sonst (1, 16 f. auch 2, 21). Ferner ist schon hier darauf aufmerksam zu machen, dass der 2. Petrusbrief in einem ähnlichen Verhältniss zum Judasbrief steht, wie die *Aidaché* zum Barnabasbrief. Diese vier Schriften gehören aber höchst wahrscheinlich sämmtlich nach Ägypten; von ihnen ist die erstgenannte weitaus die jüngste; sie stammt vielleicht erst aus der Zeit des Clemens Alexandrinus.

25) Lagarde hat zuerst auf dieses Citat aufmerksam gemacht und geschlossen, dass die von Bickell u. A. edirten *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί* (ap. KO., von Hilgenfeld mit dem Iudicium Petri des Rufin identificirt), in welchen sich dieser Vers auch findet, älter als Clemens seien. Wir wissen aber jetzt (s. unten und § 6 Abschn 2), dass die *Κανόνες ἐκκλησιαστικοί* eine Bearbeitung der *Aidaché* sind.

einen NTlichen Kanon im strengen Sinne des Wortes überhaupt noch nicht gekannt hat. Bryennios hat noch auf eine zweite Stelle verwiesen, wo Clemens die *Αἰδαχή* stillschweigend benutzt hat. In der Schrift „de divite servando“ c. 29 schreibt er: οὗτος ὁ τὸν οἶνον τὸ αἶμα τῆς ἀμπέλου τῆς Λαβίδ ἐκχέας. Der ungewöhnliche Ausdruck „ἡ ἀμπελοῦς Λαβίδ“ findet sich in dem eucharistischen Gebet *Αἰδ.* IX, 2. Diese beiden Stellen sind aber auch die einzigen, wo die Benutzung der *Αἰδαχή* durch Clemens sicher zu constatiren ist<sup>26</sup>). Dagegen fehlt eine Rücksichtnahme auf dieselbe bei Clemens nicht selten dort, wo man eine solche erwartet. Das ist am auffallendsten im Pädagog und geradezu räthselhaft *Paedag.* III, 12, 88 sq. In diesem Capitel giebt nämlich Clemens eine grosse Schlusssausführung, welche sich mit *Αἰδ.* I—VI sachlich deckt, aber von ihr völlig unabhängig ist. Die Ausführung beweist, dass man schon damals in Alexandrien die Lehren, welche die *Αἰδαχή* c. I—VI auseinandersetzt, in dem Katechumenenunterricht (erste Stufe) mitgetheilt hat<sup>27</sup>); allein sie beweist auch, dass in der alexandrinischen Kirche zur Zeit des Clemens nicht die *Αἰδαχή* dem Unterricht zu Grunde gelegt worden ist. Er kannte die Schrift, aber schwerlich war sie in der alexandrinischen Kirche im Gebrauche. Stamnte sie aus Ägypten — und diese Annahme wird unten (§ 5) wahrscheinlich gemacht werden —, so war sie vielleicht nicht in Alexandrien heimisch. Wie ganz anders hat Clemens z. B. den Barnabasbrief ausgenutzt als die *Αἰδαχή*!

Bei dem Nachfolger des Clemens, bei Origenes, finden sich merkwürdiger Weise überhaupt keine Spuren einer Bekanntschaft mit der *Αἰδαχή*, wenigstens habe ich nach solchen vergebens gesucht. Dagegen habe ich nicht wenige Stellen gefunden, wo man ein Citat aus der *Αἰδαχή* vermisst. Origenes geht z. B.

26) Hinzufügen darf man vielleicht noch die Stelle *Strom.* V, 5, 31: „πάντα αὐτὸ δύο ὁδοὺς ἐποτιθεμένων τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἀποστόλων ὁμοίως τοῖς προφήταις ἅπασιν. Hier kann Clemens auch an die *Αἰδαχή* gedacht haben; allein in der nun folgenden Ausführung ist nirgendwo die Berücksichtigung derselben unfraglich.

27) S. auch Origenes in *Genes.* hom. XIV. p. 97: „Christus in lege incipientes, in evangeliiis perfectos docet“. Nach dieser und nach anderen Stellen ist die herkömmliche Meinung, als sei der Dekalog in der alten Kirche kein Lehrstück gewesen, zu corrigiren.

nicht selten auf das Gebot, die Erstlinge zu geben, ein; aber niemals beruft er sich auf die *Αἰδαχή*. Auch de princ. III, 2, 4 schweigt er über die alte Schrift<sup>28)</sup>. Dennoch hielt sich dieselbe in dem kirchlichen Gebrauche — das beweist die Stellung, die Eusebius und Athanasius zu ihr einnehmen —; aber man darf es wohl bezweifeln, dass in Alexandrien selbst, zur Zeit des Origenes, die *Αἰδαχή* viel gelesen worden ist.

Bereits sehen wir uns auf die Zeugnisse gewiesen, die wir oben im Eingange dieser Ausführungen besprochen haben — die Zeugnisse des Eusebius und Athanasius. Dass Eusebius die ägyptische Tradition (III, 25) im Auge gehabt hat, zeigt die Zusammenstellung der Schriftengruppe *Ἀντιλεγόμενα-νόθα*, die ihrem Inhalte resp. Umfange nach nur aus Clemens', resp. auch aus Origenes' Werken belegt werden kann. Athanasius bringt das älteste directe Zeugniß, dass die *Αἰδαχή* in Ägypten (auch in Alexandrien selbst) in dem Katechumenenunterricht seit längerer Zeit neben dem Hirten im Gebrauche war. Er sanctionirt diesen Gebrauch, unterscheidet aber scharf zwischen diesen *Ἀναγνωσζόμενα* und den *Κανονιζόμενα*<sup>29)</sup>. Für den Unterricht konnte man aber nur c. I—VI der *Αἰδαχή* benutzen. Indessen

---

28) Man muss sich hier übrigens vor allem die Beobachtung gegenwärtig halten, wie verschieden die kirchlichen Verhältnisse Alexandriens zur Zeit des Clemens und zu der des Origenes gewesen sind. Die „ordinatio“ der alexandrinischen Kirche in katholischem Sinne fällt erst in den Anfang des 3. Jahrhunderts. Dem entsprechend ist auch erst seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts in Alexandrien ein dem römischen wesentlich entsprechender NTlicher Schriftenkanon vorhanden gewesen. Origenes selbst hat aller Wahrscheinlichkeit nach viel dazu beigetragen, dass aus der Fülle der *γραφαί*, die zur Zeit des Clemens neben dem A. T. und den Herrnschriften standen, nach abendländischem Muster eine Auswahl getroffen wurde. — Nicht sicher ist die Benutzung der *Αἰδ.* in den pseudoclementinischen Briefen de virginit., s. ep. I, 11; II, 6.

29) Auf eine Stelle bei Athanasius, in welcher er die *Αἰδαχή* benutzt hat, hat Bryennios aufmerksam gemacht (in Matth. 7, 15, Opp. I p. 1026 Benedict., [?] citirt nach Bryenn.): εἶπεν ὁ κύριος· προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν. Ἐὰν οὖν τινὰ ἴδῃς, ἀδελφε, ὅτι ἔχει σῆμα σεμνοπραπίς, μὴ προσέχῃς . . . ἀλλὰ τὰς πράξεις αὐτοῦ περιέργασαι . . . . Εἰ ἔχει κοιλίαν θεόν . . . . νοσῶν χρήματα καὶ καπηλεύων τὴν θεοσέβειαν, ἄφες αὐτόν . . . . Ἀπὸ τῶν ἔργων ὀφείλεις δοκιμάζειν τοὺς χριστέμπορους. S. *Αἰδ.* XI, 9 sq. XII, 5. Das Wort „χριστέμπορος“ weist auf die *Αἰδαχή*. Nach den Lexicis findet es sich auch bei Basilius und Chrysostomus.



besitzen wir kein Zeugniß, dass man c. I—VI („die beiden Wege“) aus der Schrift ausgelöst und besonders abgeschrieben hat.

Wahrscheinlich zur Zeit des Athanasius wurde in Ägypten — aber schwerlich in Alexandrien selbst — jenes Kirchenbuch aus älteren Schriften compilirt, welches zuerst Bickell griechisch edirt hat<sup>30)</sup> — die *κανόνες ἐκκλησιαστικοί* (apost. Kirchenordnung). Hier sind unter Anderem auch die ersten Capitel der *Αἰδαχή*, theilweise wörtlich, ausgeschrieben. Dem Compiler lag jedoch, wie noch gezeigt werden kann, die *Αἰδαχή* in dem Umfange vor, in welchem wir sie jetzt lesen. Sein Werk, wie es scheint dazu bestimmt die *Αἰδαχή* zu verdrängen, hat eine reiche Geschichte erlebt, und dazu noch in neuerer Zeit eine Leidensgeschichte. Im 2. Abschnitt des § 6 werde ich ausführlich auf dieses Buch in seinem Verhältniss zur *Αἰδαχή* eingehen.

Ziemlich gleichzeitig mit jener ägyptischen Bearbeitung, aber unabhängig von ihr, wurde die *Αἰδαχή* um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Syrien ebenfalls einer Umformung unterzogen. Jener semiarianische Cleriker, welcher die *Αἰδασαλία τῶν ἀποστόλων* zeitgemäss umgestaltet und aus ihr die sechs Bücher apostolischer Constitutionen angefertigt hat, bearbeitete auch die *Αἰδαχή* und fügte sie als 7. Buch jenen sechs Büchern bei. Auch über diese Umformung wird in § 6 (Abschnitt 1) gehandelt werden; zugleich soll dort der Beweis folgen (Abschnitt 3), dass der Fälscher der Ignatiusbriefe (4. Jahrh.) mit dem Compiler der apostolischen Constitutionen identisch ist (Pseudo-clemens = Pseudo-ignatius).

Das Wenige, was wir nach dem Ablauf des 4. Jahrhunderts von der *Αἰδαχή* aus der griechischen Kirche noch hören, ist oben (S. 9 sq.) bereits mitgetheilt worden. Man kann es nur als einen ganz ausserordentlichen Glücksfall preisen, dass sich in einer Abschrift des 11. Jahrhunderts wirklich noch unsere Schrift — und zwar unverfälscht — gefunden hat; denn die Geschichte der *Αἰδαχή* lehrt, dass sie zu allen Zeiten verhältnissmässig wenig bekannt gewesen ist, dass sie aber zudem noch im 4. Jahrhundert durch Bearbeitungen verdrängt worden ist. Übrigens kann man von einer uns bekannten Geschichte der *Αἰδαχή* im strengen Sinn überhaupt nicht sprechen; denn was in dem bisherigen mit-

30) Geschichte des Kirchenrechts I S. 107 f.

getheilt worden ist, sind einzelne Notizen, die sich nicht zu einer Geschichte vereinigen lassen<sup>31)</sup>. Clemens citirt die Schrift als *γραφή*, benutzt sie aber wenig; Origenes schweigt über sie; Eusebius stellt sie neben dem Barnabasbrief und dem Hirten zu den Antilegomenis; Athanasius erklärt, dass sie von den Vätern dem Unterricht der Katechumenen zu Grunde gelegt worden sei und gelesen werden müsse; ein ägyptischer Cleriker des 4. Jahrhunderts benutzt sie für ein Werk, in welchem die Apostel redend auftreten; ein syrischer Cleriker stellt sie in eine grossartige literarische Fälschung, die den Namen des Clemens trägt, ein; in der nicephorianischen Stichometrie hat sie ihren Platz als Apokryphum bei den apokryphen Apostelgeschichten, den Clemens-, Ignatiusbriefen u. s. w. erhalten — zwischen diesen Angaben existiren für uns keine sie verbindenden Zwischenglieder, und so wird man auch der Versuchung widerstehen müssen, auf Hypothesen sich einzulassen. Die *Αἰδαχή* theilt mit so vielen Schriften, die den Namen eines oder aller Apostel an der Stirne tragen, aber nicht in den Kanon Aufnahme gefunden haben, in der Geschichte ein Geschick, welches an das Loos der Fetische erinnert: sie sind in das Haus gekommen, man weiss nicht wie; bald werden sie geehrt, bald gemisshandelt und verstossen; für gewöhnlich haben sie ihren Platz in irgend einer dunklen Ecke; sie werden hervorgeholt und geschmückt, wenn man sich Hülfe von ihnen verspricht, da findet sich wohl auch ein schlauer Priester, der sie auszubeuten versteht —: aber schliesslich kommt allen die Stunde, wo sie als böse Betrüger aus dem Hause geschafft und völlig vergessen werden.

---

31) Bryennios (p. 7) hat eine Stelle bei Johannes Climacus (saec. VI. fin., s. Diction. of Christian Biography III p. 405) entdeckt (Migne LXXXVIII p. 1029), die aus *Αἰδ. I, 4* fin. geflossen zu sein scheint. Johannes schreibt: „*Εὐσεβῶν μὲν τὸ αἰτοῦντι δίδόναι, εὐσεβεστέρων δὲ καὶ τῷ μὴ αἰτοῦντι, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ αἰχροντος μὴ ἀπαιτεῖν, δυναμένους μά- λιστα, τάχα τῶν ἀπαθῶν καὶ μόνων ἰδιῶν καθέστηκεν.*“ Der Gedanke ist hier allerdings ganz anders gewendet als in der *Αἰδαχή*; allein der Umstand, dass Johannes bei dem *μὴ ἀπαιτεῖν* überhaupt auf das „*δύνασθαι*“ zu sprechen kommt, legt die Annahme nahe, dass er die *Αἰδαχή* gelesen hat; in den Bearbeitungen derselben fehlt der betreffende Satz. Johannes war übrigens Abt im Sinaikloster. Dass man dort noch in späterer Zeit die *Αἰδαχή* gekannt hat, ist nicht auffallend.

Dass die *Αἰδαχή* zuerst in Ägypten aufgetaucht ist und dass sich ihre Geschichte auch in der Hauptsache in der ägyptischen Kirche abgespielt hat, ist das wichtigste Ergebniss unserer Überschau. Zwar jener syrische Cleriker, der die apostolischen Constitutionen geschmiedet hat, hat sie gekannt und verwerthet. Aber wer es auch gewesen sein mag — wir wissen, dass er ein Schüler des Eusebius gewesen ist, und dass ihm für seine Fälschungen höchst wahrscheinlich die Bibliothek zu Cäsarea zu Gebote gestanden hat. In ihr mag er die *Αἰδαχή* gefunden und dann erkannt haben, dass er sie für seine Zwecke, apostolische Anordnungen zusammenzustellen, benutzen könne. Den Kirchen des Patriarchats von Antiochien ist die *Αἰδαχή*, soviel wir zu urtheilen vermögen, nicht bekannt gewesen.

Schliesslich ist noch auf das Abendland ein Blick zu werfen. Für die Lückenhaftigkeit der kirchlichen Tradition ist es charakteristisch, dass nicht wenige altchristliche Schriften uns durch ein einziges Citat oder durch ein paar versteckte Citate als dem Abendlande bekannt bezeugt sind, resp. dass wir umgekehrt eine alte lateinische Übersetzung derselben besitzen, die aber keine Tradition zur Seite hat. Beispiele hierfür anzuführen wäre überflüssig. Bei der uns hier beschäftigenden Schrift liegt aber die Sache ganz besonders merkwürdig und räthselhaft. Kein uns bekannter christlicher Schriftsteller des Abendlandes hat die *Αἰδαχή* citirt oder nachweisbar benutzt; aber in einem Fragment eines im Mittelalter dem Cyprian beigelegten, in der Vulgärsprache abgefassten Tractates „de aleatoribus“ (saec. III.), welches uns in ein paar Handschriften erhalten ist, findet sich unter anderen höchst merkwürdigen Citaten auch folgendes<sup>32)</sup>:

„(et) in doctrinis apostolorum (est): si qui frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic non colligatur, donec paenitentiam agat et non recipiatur, ne inquinetur et inpediatur oratio vestra“.

*Αἰδ.* IV, 14: ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου ... XIV, 2: πᾶς δὲ ὁ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν ... XV, 3: καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ

32) S. Cypr. Opp. ed. Hartel III p. 92 sq. Prol. p. LXII.

ἑτέρου μὴδεὶς λαλεῖτω μὴδὲ  
παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ  
μετανοήσῃ.

Die beiden Satzgruppen sind sehr verschieden; aber unabhängig von einander sind sie schwerlich; dazu kommt, dass die Verordnung vom Lateiner ausdrücklich mit den Worten eingeführt ist: „in doctrinis apostolorum“ d. i. „ἐν ταῖς διδασκαλαῖς τῶν ἀποστόλων“. Wir stehen hier vor einem Räthsel, welches leider sehr verschiedene Lösungen zulässt. Hat Pseudocyprian aus dem Gedächtniss citirt? gab es eine lateinische Bearbeitung der *Αἰδοαχί*? ist die Schrift „de aleatoribus“ eine Übersetzung aus dem Griechischen? sind die beiden Stellen vielleicht doch als von einander unabhängig anzusehen — welche Schrift ist dann aber unter dem Titel „doctrinae apostolorum“ gemeint<sup>33)</sup>? Wir besitzen kein Material, um diese Fragen zu beantworten, und müssen daher leider dies merkwürdige Trümmerstück, welches uns die an sich schon räthselhafte Schrift „de aleatoribus“ bietet, bei Seite legen.

Aber damit noch nicht genug. Ein zweiter abendländischer Schriftsteller giebt uns ein neues Räthsel auf, und wieder scheint die Lösung nahezu hoffnungslos zu sein. Rufinus (Expos. in symb. apost. 36—38, s. Westcott, General Survey etc. p. 569 sq.) wiederholt die Bestimmungen über den Kanon, welche Athanasius (ep. fest. 39) getroffen, mit einigen Veränderungen. Unter den „libri ecclesiastici“ zählt er auf: Sapientia Sal., Sapientia Sirach, Tobias, Judith, Machabaeorum libri. Er fährt fort: „in Novo vero Testamento libellus qui dicitur Pastoris sive Hermas, qui appellatur Duae viae vel Iudicium secundum Petrum. Quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam“. Vergleicht man die Liste des Rufin mit der des Athanasius, so ergibt sich, dass Rufin „Esther“ und die *Αἰδοαχί* weggelassen, die Bücher der Makkabäer aber und die „Duae viae“ (Iudicium secundum Petrum) eingesetzt hat<sup>34)</sup>. Eine Schrift „Petri iudicium“ erwähnt aber

33) Aus den apostol. Constitutionen oder der *Αἰδοακαλλία* kann man das Citat nicht ableiten; auf Const. App. II, 39 sq. hat man mit Unrecht verwiesen.

34) Krawntzky (Tüb. Theol. Quartalschr. 1882 S. 360) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die alten Drucke und der Cod. Sangerm. des Texts und Untersuchungen II, 1.



auch Hieronymus (de vir. inl. 1) unter den pseudopetrinischen Schriften an 5. Stelle (nach der Praedicatio und Apocalypsis). Dass sie mit den „Duae viae“ des Rufin identisch gewesen ist, unterliegt wohl keinem Zweifel. Es erheben sich aber nun folgende Fragen: 1) sind die „Duae viae“ des Rufin mit der alten *Αδαχί* identisch? 2) — wenn diese Frage bejaht werden kann — wie ist die *Αδαχί* zu dem Titel „Iudicium secundum Petrum“ gekommen? 3) lässt sich die Angabe des Rufin und Hieronymus mit dem Citate in der pseudocyprianischen Schrift combiniren? Was die erste Frage betrifft, so lehrt die Ausstossung des Estherbuches in der Liste des Athanasius durch Rufin und die Ersetzung jenes Buches durch die Makkabäerbücher, dass auch in unserem Falle Rufin an die Stelle der *Αδαχί* eine andere Schrift eingeführt haben kann. Allein der Titel „Duae viae“ zeigt, dass diese Schrift mit der *Αδαχί* mindestens verwandt gewesen sein muss; man wird es daher für recht wahrscheinlich — nicht für ausgemacht — halten dürfen, dass Rufin dieselbe Schrift im Sinne hatte wie Athanasius, sie aber mit denjenigen Titeln bezeichnete, die bei den Lateinern bekannter gewesen sind („qui appellatur“). Freilich werden wir so durch Rufin in besonders empfindlicher Weise an das tiefe Dunkel erinnert, welches hier herrscht; denn wir erhalten ja — von dem unsicheren Zeugniß des Pseudocyprian abgesehen — überhaupt nur durch Rufin eine Ahnung davon, dass die *Αδαχί* im Abendlande bekannt gewesen ist. Auf eine für uns völlig verschüttete Geschichte der *Αδαχί* im Abendlande scheint er hinzuweisen, wenn er für dieselbe zwei uns ganz neue Namen anzugeben weiss. Oder ist diese Mittheilung des Rufin lediglich Wiedergabe einer für den Orient allein gültigen Kunde? Dann wäre nicht zu verstehen, warum er das Verzeichniß des Athanasius nicht unverändert gelassen hat.

---

Rufin „secundum Petrum“ und nicht, wie jetzt gewöhnlich gedruckt wird, „Petri“ (ohne „secundum“) bieten. Der Cod. Reg. liest: „iudicium secundum Petri“ und bekräftigt durch diese LA die des Sangerm. — Es ist vielleicht nicht unnöthig zu bemerken, dass Rufin die Schrift, die er im Auge hatte, mit den zwei Namen, unter denen sie bekannt gewesen ist, bezeichnet hat. Die Schrift wurde demnach sowohl „Duae viae“ als „Iudicium secundum Petrum“ genannt, ähnlich wie das Buch des Hermas bald „Pastor“ bald „Hermas“ titulirt worden ist. Dass „Duae viae vel Iudicium Petri“ der Titel gewesen ist, ist so unwahrscheinlich wie möglich.

Man wird es für wahrscheinlich halten müssen, dass Rufin unsere *Λιδαχή* — sei es in unversehrter, sei es in verkürzter, sei es in erweiterter Gestalt — und zwar als ein gewissen abendländischen Kirchen bekanntes Buch im Auge gehabt hat, welches seinen ursprünglichen Titel verloren hatte und unter anderen Bezeichnungen circuirte<sup>35</sup>). Diese nackte Thatsache geschichtlich verständlich zu machen, fehlt uns jedes Mittel. Ist aber die *Λιδαχή* mit den „*Duae viae*“ identisch resp. verwandt, so fragt es sich, ob es sich irgendwie erklären lässt, wie sie zu dem Namen „*Iudicium secundum Petrum*“ (Petri) gekommen ist. Diese Frage scheint mir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit beantwortet werden zu können. Liess man den Titel „*Λιδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*“ gelten und nahm man an, dass hier wirklich eine direct apostolische Schrift vorliege, so musste man fragen, wer ist der Verfasser der Schrift, wer ist vor allem der Mann, der c. 3 wiederholt den Leser mit „*τέκνον μου*“ angeredet hat? Es lag nahe — nicht nur in Rom, sondern auch sonst in der Christenheit — Petrus, den Sprecher der Apostel, als den Verfasser der Schrift anzusehen, denn auf einen Amanuensis der Apostel — Clemens, Lucas u. s. w. — konnte man hier nicht verfallen, da ein solcher hier nicht genannt war und wohl auch nicht berechtigt gewesen wäre, sich, namens der 12 Apostel schreibend, persönlich so väterlich, wie es in der *Λιδαχή* geschieht, an die Gemeinden zu wenden. War aber ein Amanuensis nicht zu brauchen, so blieb nichts übrig als den Apostel frischweg zum Verfasser zu machen, der von der ältesten Zeit her als der Decan des Apostelcollegiums gegolten hat<sup>36</sup>). Was aber das Wort „*iudicium*“ betrifft, so darf man dasselbe nicht mit „Urtheil“, „Entscheidung“ übersetzen<sup>37</sup>), sondern hat es im Sinne von „der Ausspruch“ „die Willenserklärung“ zu nehmen. So gefasst lässt sich recht wohl

35) In der Kirchengeschichte hat Rufin (Euseb. III, 25) „*doctrina quae dicitur apostolorum*“ wiedergegeben, ohne von den „*Duae viae*“ etc. etwas zu verrathen.

36) Zum Überflus sei auf Act. 2, 14 (*Πέτρος σὺν τοῖς ἐνδέκα*), Ignat. ad Smyrn. 3, 2 (*οἱ περὶ Πέτρον* = *οἱ ἀπόστολοι*) und den kleinen Marcuschluss in L (*οἱ περὶ τὸν Πέτρον* = *οἱ ἀπόστολοι*) verwiesen.

37) Grabe (Spicil. I p. 56) meinte, *iudicium* sei die Übersetzung eines falsch verstandenen *χρμα* = *κήρυγμα*; aber diese scharfsinnige Conjectur ist unnöthig.

verstehen, dass die *Διδαχή* zum Titel „iudicium secundum Petrum“ (oder „Petri“) gekommen ist. Dieser Titel verdankt seinen Ursprung dem Bestreben der Epigonen, den unmittelbaren Urheber der Schrift zu ermitteln und die etwas unbestimmte alte Bezeichnung durch eine unzweideutige zu ersetzen. Er ist also jedenfalls aus einem Kreise und aus einer Zeit, in welcher die *Διδαχή* sehr hoch geschätzt wurde. Doch ist an die Unsicherheit der Grundlagen dieser Erwägungen zu erinnern. Was schliesslich die Frage der Combination der Rufin'schen Angabe mit dem pseudocyprianischen Citat anlangt, so ist hier unumwunden „non liquet“ zu bekennen. Findet sich doch — um die Räthsel hier zu häufen — bei Pseudocyprian gerade die Bezeichnung der *Διδαχή*, welche Rufin vermieden hat. Wir sind somit in der seltsamen Lage, statt einer Geschichte der *Διδαχή* im Abendlande lediglich drei Titel „Doctrinae apostolorum“ „Duae viae“ „Iudicium Petri“ darzubieten, vielversprechende Etiquetten auf einer leider völlig leeren Flasche.

## § 2. Der Titel, die Adresse und der Zweck der Schrift.

*Τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδασκαί* Euseb.; *Διδαχή καλουμένη τῶν ἀποστόλων* Athanas.; *Διδαχή ἀποστόλων* Stichom. Niceph.; *Διδασκαί τῶν ἀποστόλων* Anastas. Antioch.; „Doctrina quae dicitur apostolorum“ Rufin.; „Doctrinae apostolorum“ Pseudocyp. Die Tradition ist also in Bezug auf den Titel, bis auf das Schwanken des Numerus, welches bei dem Charakter der Schrift nicht auffallend oder anstössig ist <sup>1)</sup>, einstimmig. Um so auffallender ist, dass die beiden Aufschriften, welche die Handschrift bietet („*Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*“ und „*Διδ. κυρίου διὰ τ. δώδ. ἀπ. τοῖς ἔθνεσιν*“, von dem Zeugniss der Tradition sich unterscheiden. Von ihnen ist natürlich die zweite, längere, die ältere. Ist sie aber ursprünglich? Man kann dies mit grosser Wahrscheinlichkeit darthun. Das Buch enthält, wie es vorliegt, eine *διδαχή* auf Grund und in der Form von Herrnworten (I, 3: *τούτων τῶν λόγων ἡ διδαχή*), resp. in Anschluss an Stellen aus

1) Mit Recht hat Bryennios darauf hingewiesen (p. xy'), dass die apostolischen Constitutionen von Epiphanius bald als *Αὐτάξιος* bald als *Διατάξεις* bezeichnet werden.

dem Evangelium (VIII, 2; XI, 3: *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*; XV, 3. 4), resp. auf Grund der *Ἐντολαί* (I, 5; IV, 13; XIII, 5. 7; s. de Lagarde, Rel. iur. eccl. antiq. 1856 Prolegg. p. III, wo von der kirchlichen Bedeutung der Begriffe *νόμος*, *ἐντολαί*, *διατάξεις*, *κανόνες* kurz gehandelt ist). *Αἰδαχή* bezeichnet in der Schrift die (in überlieferten Worten gegebene) Ausführung des allgemeinen Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe sowie der Herrnworten überhaupt. Dies ist aus I, 3 sq. besonders deutlich, und auch II, 1 sind die Worte: „*Δευτέρα ἐντολὴ τῆς διδαχῆς*“ zu paraphrasiren: „Zweites Mandatum der Ausführung des Grundgebotes“. Nun aber ist der Verf. überzeugt, eine solche *διδαχὴ τῶν ἐντολῶν* zu bringen, wie sie die Apostel gegeben haben. Hiernach wäre *διδαχὴ τῶν ἐντολῶν* (oder *ἐντολαὶ τῆς διδ.*) *τοῦ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων* der entsprechende Titel<sup>2)</sup>. Er sagt dafür in Verkürzung *διδαχὴ κυρίου διὰ τ. ἀποστ.* Dieser Ausdruck hat in der That den gleichen Sinn wie die längere Formel. „*Ὁ κύριος*“, wie „*ὁ ἀπόστολος*“, wird ja in der alten Zeit gebraucht, um die Worte, Gebote, schliesslich auch die aufgezeichneten Worte des Herrn zu bezeichnen. Also im Sinne des Verfassers ist der Herr letztes Subject der *διδαχὴ*, wie sie hier dargestellt ist; die Apostel aber sind nächstes Subject, sofern sie die Herrnlehren vermittelt und dargelegt haben. Aber weiter — auch sie sind im Sinne des Verfassers nicht die Autoren der Schrift, sondern des Inhaltes der Schrift, sofern dieselbe die Herrngebote auseinanderlegt und einschärft. Nirgendwo wenigstens verräth der Verfasser deutlich, dass er seinem Büchlein als solchem apostolischen Ursprung hat vindiciren wollen, viel-

2) Anders sind die Formeln zu verstehen, in denen „*οἱ ἀπόστολοι*“ neben dem „*κύριος*“ genannt werden (s. z. B. Polyc. ep. 6, 2: *καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῶς ἀπόστολοι*); dagegen ist eine schöne Parallele II Pet. 3, 2: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ἐπὶ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου*. Richtig bemerkt Huther z. d. St., dass man nur schwanken könne zwischen der Übersetzung: „das Herrngebot, welches euere Apostel verkündet haben“ oder „euerer Apostel Gebot, welches der Herr gegeben hat“. Beides kommt dem Sinne nach doch wohl auf eins heraus. Die syrischen Übersetzungen (sowohl Bodl. als Pesch.) bieten: „mandatum domini nostri, quod per manus apostolorum“, haben also gelesen als ob stünde *ἐντολὴ κυρίου διὰ τῶν ἀποστόλων* (wie in der *Αἰδ.*). Auch an Mt. 28, 19. 20 ist zu erinnern. Die *Αἰδαχή* erscheint wie eine Glosse zu diesen Worten.



mehr scheint die Form des Buches an manchen Stellen eine solche Absicht auszuschliessen (an eine Eintheilung der *Διδαχαί* nach der Zwölfzahl ist nicht gedacht, vgl. auch das *τέκνον μου* c. III). Der Verf. war gewiss, den Inhalt der Herrngebote so zu geben, wie die Apostel sie bei ihrer Verkündigung des Evangeliums mitgetheilt hatten. Dabei brauchte er nicht, wie Papias, die Tradition erst zu befragen. Auch Papias hätte, nach der Beschreibung des Eusebius, sein Werk betiteln können: *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις διὰ τῶν ἀποστόλων (καὶ πρεσβυτέρων)*. Was Papias aber, nach der Eigenart seiner Aufgabe, nur durch Herumfragen gewinnen konnte, das konnte unser Verfasser sehr viel einfacher feststellen. Da es sich um Sittengebote für ihn handelte, so war er gewiss, den Sinn der Apostel zu treffen, und zwar der Zwölfe. Dass der Verf. an alle Zwölf denkt, ist nach der Vorstellung, die man über die Thätigkeit und die Einstimmigkeit derselben mindestens schon seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts hegte, nicht auffallend, und dass er die Zwölf ausdrücklich nennt, ist sehr verständlich, da er nach c. 11 sq. das Wort Apostel in einem weiteren Sinne braucht. Natürlich läuft in der ganzen Auffassung des Verfassers eine kräftige Illusion mit unter, deren Aufkommen beweist, dass der Verf. dem apostolischen Zeitalter nicht sehr nahe gestanden haben kann (s. Just., Apol. I, 39: *Ἀπὸ Ἱηρουσαλήμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι, διὰ δὲ θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον*); aber diese Illusion hat den Verfasser noch nicht zu einer literarischen Täuschung verführt, so auffallend und für uns unklar die Form und Haltung des Werkes sein mag. Der Verf. lebte augenscheinlich in einer Zeit, wo man noch nicht nöthig hatte, eine schriftstellerische Fiction anzuwenden, um für die Behauptung, gewisse Lehren seien als apostolische, resp. als durch die zwölf Apostel vermittelte anzusehen, Glauben zu finden. Seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts hätte sich eine Schrift wie die unsrige unter dem Titel *διδαχὴ κυρίου διὰ τ. δώδεκα ἀποστ.* nicht mehr in einer so völlig ungedeckten Form, d. h. nicht mehr ohne eine literarische Fiction, hervorwagen können. Mindestens hätte sie für eine Seltsamkeit gegolten und wäre ohne jede Wirkung geblieben. Umgekehrt konnte es aber nicht aus-

bleiben, dass, wo man den Inhalt der Schrift billigte, man sie nun um ihrer Form und Aufschrift willen zur „apostolischen“ Literatur rechnete. Aber noch ein anderes Moment im Titel bezeugt seine Ursprünglichkeit und das hohe Alter der Schrift, welcher er vorgesetzt ist. Der Terminus „*διδασχῆ*“ ist hier ausschliesslich im Sinne des Inbegriffs der Sittengebote und der Ordnungen gefasst: in der ganzen Schrift ist auf dogmatische Lehren direct keine Rücksicht genommen. Für diesen Gebrauch des Wortes lässt sich aber nicht einmal aus den im N. T. befassten Schriften ein sicherer Beleg beibringen: denn auf Act. 2, 42 darf man sich wenigstens nicht ohne Bedenken berufen, obgleich der ganze Satz: *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδασχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἔργου καὶ ταῖς προσευχαῖς* eine schöne Parallele zu dem Argumentum unserer Schrift bietet (noch weniger ist Act. 13, 12: *ἐκπληττόμενος ἐπὶ τῇ διδασχῇ τοῦ κυρίου* herbeizuziehen; wohl aber darf man auf I Cor. 14, 6 verweisen: *ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδασχῇ*, s. 14, 26). Dagegen zeigen Stellen wie Tit. 1, 9, II Joh. 9, 10, dass man „*διδασχῆ*“ bereits im Sinne der dogmatischen Lehren genommen hat, und dieser Gebrauch wird seit dem gnostischen Kampf der ständige, soweit nicht unsere Schrift selbst für die Zukunft den Sprachgebrauch bestimmt hat. Eine wirkliche Parallele zu dem in unserer Schrift vorliegenden Gebrauch von „*διδασχῆ*“ findet sich aber in der Urliteratur im Barnabasbrief: s. 16, 9: *ὁ λόγος θεοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλήσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιοματιῶν, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδασχῆς*. Hier ergiebt der Context, dass die *ἐντ. τ. διδ.* lediglich moralische Gebote sind: s. dazu 18, 1, wo die Mittheilung einer neuen Gnosis, eben der auf die Sitte sich beziehenden, als *διδασχῆ* bezeichnet und mit den Worten fortgefahren wird: *Ὅδοι δύο εἶσιν διδασχῆς*. Ferner ist Justin., Apol. I, 14 zu vergleichen. Hier wird die Mittheilung der wichtigsten christlichen Sittenregeln eingeleitet durch den Satz, dass dies die *διδάγματα τοῦ Χριστοῦ* seien, welche von allen Christen gelernt und gelehrt würden.

Ist somit der Titel „*Διδ. κυρ. διὰ τ. δωδ. ἀπ.*“ für uralt und ursprünglich zu halten, so auch die Schlussworte desselben „*τοῖς ἔθνεσιν*“. Diese sind jedoch nicht mit Bryennios zu paraphrasiren: „*τοῖς ἐξ ἑθνῶν προσιοῦσι καὶ βουλομένοις κατηχησθαι τὸν τῆς ἐνσεβείας λόγον*“; denn die Schrift richtet sich durch-

weg an vollbürtige Christen und giebt in allen Theilen Ermahnungen, diè nur für solche eine Bedeutung haben. Somit kann *ἐθνή* hier nur denselben Sinn haben wie Rom. 11, 13; Gal. 2, 12. 14. Eph. 3, 1 und an anderen Stellen. Der Epheserbrief beweist, dass dieser Sprachgebrauch nicht lediglich paulinisch im strengen Sinn des Wortes ist; aber, wie er verhältnissmässig sehr bald untergegangen ist, indem die Auffassung von den Christen als *genus tertium* an seine Stelle rückte, die Paulus und der Epheserbrief selbst vorbereitet haben (Praedic. Petri bei Clem. Alex. Strom. VI, 5, 41; Aristidis apolog.; Hadr. ep. ad Servian. bei Vopisc., Saturnin. 8; Tertull. Scorp. 10; ad nation. I, S. 20. Clem. Alex. Strom. III, 10, 69. 70; V, 14, 98; VI, 5, 42; Pseudocypr. de pascha comp. 17: in der berühmten Interpolation des Josephustextes ist vom *φῦλον τῶν Χριστιανῶν* die Rede; ebenso sagt Melito bei Euseb. h. e. IV, 26, 5: *τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος*; Origenes polemisiert gegen die Auffassung, dass die Christen eine besondere „gens“ seien II p. 655 F) —, so ist der Gebrauch dieses Terminus ein Beweis eines verhältnissmässig hohen Alters. (S. die interessante Parallelstelle Testam. Beniam. 11, wo es von Paulus heisst, dass er die Menschen aus Israel herausreissen und der *συναγωγῇ τῶν ἐθνῶν* zuführen werde. Eben dort ist auch von *συναγωγὰ ἐθνῶν* die Rede). Für die Erklärung, welche Bryennios vorgeschlagen hat, darf man sich weder auf c. 7, 1 der *Αἰδαχή*, noch auf das Zeugniß des Athanasius über den kirchlichen Gebrauch der *Αἰδαχή* berufen. Auf jene Stelle nicht, weil wenn auch die Worte „*ταῦτα πάντα προειπόντες*“ den Sinn haben, welchen ihnen Br. giebt, doch die Aufforderung hier sich nicht an die Katechumenen, sondern an die Gemeinde, an die vollbürtigen Christen, richtet; auf Athanasius nicht, weil der Gebrauch, den man im 3. und 4. Jahrhundert in Alexandrien von der *Αἰδαχή* beim Katechumenenunterricht gemacht hat, nicht für die Bestimmung der ursprünglichen Absicht der Schrift entscheidend sein kann. Allerdings beruft sich Athanasius für den von ihm empfohlenen Gebrauch auf die Bestimmungen der „Väter“; ebenso ist es, namentlich nach dem für die *Αἰδαχή* überhaupt sehr wichtigen Capitel Clem. Alex. Paedag. III, 12 gewiss, dass die Katechumenen in ältester Zeit zunächst vornehmlich in den Stücken und — in Alexandrien — auch sogar nach demselben Schema unterrichtet wurden, welches die *Αἰδαχή* bietet: endlich lässt sich

nach der wahrscheinlichsten Interpretation von c. 7, 1 unserer Schrift annehmen, dass auch ihr Verfasser für die zu Taufenden einen Unterricht nach Massgabe von c. 1—5, d. h. einen Unterricht in der Moral verlangt hat; allein so gewiss der Hirte des Hermas nicht von seinem Verfasser für den Katechumenenunterricht niedergeschrieben worden ist — obgleich er im 3. Jahrh. für denselben nach dem Zeugnis des Athanasius ebenfalls benutzt wurde —, so gewiss auch nicht unsere Schrift. Dass einige Abschnitte aus ihr, ebenso wie aus dem Hirten, schon frühe für den Katechumenenunterricht verwendet worden sind, ist ebenso verständlich wie die andere Thatsache, dass sie nebst dem Hirten schliesslich nur für die unterste Stufe der Unterweisung im Christenthum in Betracht gekommen ist. In dieser ihrer Geschichte spiegelt sich eben nur die Geschichte der Veränderungen der christlichen Interessen. Aber die Erklärung des „*τοῖς ἑθνεσιν*“, wie sie Br. gegeben, ist nicht nur falsch<sup>3)</sup>, sondern sie bedroht auch aufs stärkste die Integrität der *Αἰδαχή* in ihrer uns überlieferten Gestalt. Deutet man nämlich jene Worte als „Katechumenen“, so lässt sich die Aufschrift mindestens nicht mehr auf c. 7—16 beziehen. Dies hat auch Br. eingesehen und ist daher sorglos zu der Behauptung (Prolegg. p. γ') fortgeschritten, die ganze Überschrift „*Αἰδ. χρ. διὰ τ. ἀποστ.*“ bezöge sich nur auf die 6 ersten Capitel. Wäre dem so, so wäre es um die Integrität der *Αἰδαχή*, wie sie handschriftlich vorliegt, geschehen.

Allein lässt sich denn der Titel wirklich ohne Schwierigkeit auf die ganze Schrift beziehen? Auf den ersten Blick ist das nicht deutlich. Sieht man aber näher zu, so schwinden alle Bedenken. Auch die cc. 7—16 geben sich nämlich durchweg als Ausführungen von Herrnsprüchen, auf welche nicht selten geradezu verwiesen wird. Ferner: auch Barnabas geht bei seiner Beschreibung des Lebensweges (c. 19) auf Sociales und Cultisches ein, und endlich: es ist eben das Charakteristische der nachapostolischen Zeit, dass schon damals gewisse, freilich noch sehr einfache Kirchenregeln mit den christlichen Sittenregeln (im strengen Sinn) aufs engste

3) Dass in unserer Schrift an der einzigen Stelle (I, 3), wo ἑθνη vorkommt, das Wort einfach Heiden (nicht Christen aus den Heiden) bezeichnet, kann natürlich nicht ins Gewicht fallen, da wir auch bei Paulus in einem und demselben Brief das Wort in beiden Bedeutungen verwendet finden.



verbunden waren und bei der Natur der christlichen Gemeinschaft, die eine ἀδελφότης und zugleich die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ war, auch verbunden sein mussten.

Nach dem allen erweist sich die Aufschrift „*Ἀδελφὴν κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*“ als alt und ursprünglich. Die Schrift ist wirklich, wie ihr Titel besagt, eine für Heidenchristen bestimmte Darlegung der von Christus stammenden, den Christen als der ἐκκλησία gegebenen Lehren für das gesammte Gebiet des christlich-kirchlichen Lebens, wie sie nach Meinung des Verfassers die zwölf Apostel verkündet und übermittelt haben<sup>4)</sup>. Die Form und der Umfang der Adresse ist einzigartig, sofern sie sich an alle Christen, aber mit der Einschränkung: aus den Heiden, richtet. Der Brief des Jacobus, des Judas und der 2. Petrusbrief lassen sich zum Vergleich nicht heranziehen; denn sie haben eine streng katholische Adresse (an Judenchristen ist allerdings auch in diesen Briefen nicht mehr gedacht). Der Barnabasbrief — den Hebräerbrief lasse ich bei Seite — kommt aber auch hier unserer Schrift am nächsten; denn die *υἱοὶ καὶ θυγατέρες*, die sein Verf. anredet, sind vielleicht doch, trotz mancher entgegenstehender Beobachtungen, die Gesammtheit der Heidenchristen, und das Jüdische steht dem Verf. der *Ἀδελφῇ* ebenso fern wie dem Verf. jenes Briefs. Nur im 8. Cap. kommt er auf die Juden zu sprechen, und da bezeichnet er sie einfach (so zweimal) als *ὑποκριταί* und warnt die Christen, nicht an denselben Tagen zu fasten und zu beten wie jene. Unser Tractat stammt also aus einem Kreise, in welchem die Auseinandersetzung mit der Synagoge auf das schroffste geendigt hatte, in welchem man ferner jede Gemeinschaft mit den Juden — auch nur in Formen — perhorrescirte, aber auch zu perhorresciren noch Grund hatte, und mithin auf „jüdische Christen“ keine Rücksicht nahm. Das ist für Zeit und Ort des Ursprungs der *Ἀδελφῇ* von Wichtigkeit.

Es erübrigt aber nun noch, nachdem die Authentie der Überschrift festgestellt ist, zu erklären, wie es in der Tradition zu der Verkürzung derselben gekommen ist. Nimmt man auch

4) Const. App. I, Praef. kann geradezu als erklärende Paraphrase gelten: *Οἱ ἀπόστολοι . . . πᾶσι τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστεῖν ἵκασιν . . . ἀκούσατε διδασκαλίαν . . . ἐκ προστάγματος τοῦ σωτῆρος, ὁμοστοίχως ταῖς ἐνδόξοις φθογαῖς αὐτοῦ.*

nur Eusebius, Athanasius, die Stichometrie und Pseudocyprian hier als selbständige Zeugen, so ist doch offenbar, dass die Schrift in der Kirche den Titel *Λιδαχή (-αὶ) τῶν ἀποστόλων* geführt hat. Der Wegfall des „*δωδεκα*“, welches übrigens auch noch in der ersten Aufschrift im Cod. erhalten ist, ist nicht auffallend; denn seitdem das Wort „*ἀπόστολοι*“ gar nicht oder doch nur noch höchst selten in dem weiteren Sinn gebraucht wurde, erschien die Zahlangabe überflüssig. Aber auch die Verkürzung „*Λιδ. κρη. διὰ τ. ἀπ.*“ zu „*Λιδαχή τῶν ἀποστόλων*“ ist nicht auffallend. Ebenso ist später aus dem vollen Titel: *Λιταρχαὶ τῶν ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος*“ der verkürzte „*Λιταρχὰ Κλήμεντος*“ (resp. ein ähnlicher) geworden, von anderen Fällen zu schweigen. Die Verkürzung, die auch in die Handschriften gedrungen sein muss, war nicht ohne Folgen. Denn die vom Verf. selbst nicht gewollte Deutung war nun noch näher gelegt, dass sich das Buch in dieser seiner Form apostolischen Ursprung beilegen wolle. Diese Deutung wurde aber für die Väter des 3. und 4. Jahrhunderts dadurch unterstützt, dass sie in der *ῥράσις* des Buches Übereinstimmungen mit dem *ἀποστολικὸν ἥθος* erkennen mussten und sich überhaupt ein literarisches Unternehmen unter dem Titel „*Λιδαχή ἀποστόλων*“ nur als ein wirklich apostolisches oder als eine beabsichtigte, wenn auch entschuldbare Fiction zu denken vermochten. An ersteres haben Eusebius und Athanasius nicht mehr glauben mögen, und so sind die Zusätze „*λεγόμενα*“ „*καλουμένη*“ zum Titel entstanden, die nicht eigentlich einem Missverständnisse vorbeugen, sondern ausdrücken sollen, dass der Titel kein sachgemässer ist. Dabei können beide Väter den vollen und ursprünglichen Titel des Buches wohl gekannt haben; aber sie interpretirten eben auch ihn nach der Voraussetzung, dass das Buch als „von den Aposteln abgefasst“ gelten wolle.

Nach dem bisher Ausgeführten erledigt sich die Hypothese Bryennios', dass das Buch wahrscheinlich von einem Judenchristen an Judenchristen geschrieben sei. Sie ist aber, was die Empfänger betrifft, bereits durch die Worte „*τοῖς ἔθνεσιν*“ in der Adresse ausgeschlossen, und ich begreife nicht, wie Br. (p. 8<sup>o</sup> not. 3) dieselben hat übersehen können. Versteht man auch unter den *ἔθνη* die Katechumenen, so können doch schlechterdings nur Katechumenen aus den Heiden gemeint sein. Die

positiven Gründe aber, welche Br. für seine Hypothese angeführt hat, nämlich die Formel „*πρὸς καὶ ἡμέρας*“ c. IV, 1, die Anordnung über Speisen c. VI, die Bezeichnung der Propheten als Hohepriester c. XIII, 3 und die Gebote der Erstlingsopfer c. XIII, können weder die Annahme einer judenchristlichen Adresse noch eines judenchristlichen Verfassers stützen, sondern zeigen nur, dass das A. T. für den Verf. der *Διδαχὴ* in ähnlicher Weise von Bedeutung gewesen ist, wie für den römischen Clemens (ep. I, 40 sq.). Was aber speciell die Anordnung über Speisen betrifft, so zeigt gerade die Kürze der Anordnung und der Zusammenhang, in welchem dieselbe steht, dass der Verf. an jüdische Speisegesetze nicht gedacht hat, sondern sich vielmehr über die Verpflichtung resp. Nicht-Verpflichtung zu einer streng asketischen Speiseauswahl aussprechen wollte.

Der Zweck der Schrift ist durch ihre Aufschrift, ihre Form und ihre Haltung unzweideutig bezeichnet. Sie will ein kurzer Leitfaden sein für die Christen, nach welchem sie ihr gesamtes Leben einrichten sollen. Achtet man genau auf die Anlage und Ausführung der Schrift, so leuchtet ein, wie der Verf. Alles darauf angelegt hat, in übersichtlicher, leicht fasslicher und leicht behaltlicher Form die wichtigsten Regeln für das christliche Leben, die *διδάγματα τοῦ κυρίου*, zusammenzustellen. Sein ganzes Unternehmen bezeugt, dass er zu einer Zeit schrieb, in welcher es noch keinen NTlichen Kanon gegeben hat, ja man kann cum grano salis behaupten, diese Schrift sollte einen ganzen NTlichen Kanon ersetzen, d. h. sie sollte die Dienste leisten, welche man zu der Zeit, als der Verf. schrieb, allein von einer „neuen“ Schrift neben dem A. T. für die Kirche erwartete. Die Schrift ist aber zugleich ein kostbarer Commentar zu den ältesten Zeugnissen, die wir für das Leben, den Interessenkreis und die Ordnungen der heidenchristlichen Gemeinden in vorkatholischer Zeit besitzen. Im Pliniusbrief wird uns erzählt: „hanc fuisse summam erroris (Christianorum), quod essent soliti stato die . . . convenire carmenque Christo quasi deo dicere . . ., seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent“. Die christlichen Gemeinden der ältesten Zeit waren vornehmlich, oder wollten es doch sein, ein Bund zu einem in Weltentsagung

heiligen Leben. Allerdings lag diesem Bunde der feste Glaube an den einen allmächtigen Gott, der Alles geschaffen, und an Christus quasi deus zu Grunde, sowie die Gewissheit der κλησις und der ἐλπίς; auch hat von Anfang an die Beschäftigung mit dem alten Testament und die Vertiefung in die Erscheinung des Erlösers den Betrieb einer christlichen Gnosis (γνώσις τῶν δικαιωμάτων, γνώσις τῆς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ) hervorgerufen; aber als die eigentliche διδαχὴ τοῦ κυρίου, als die διδάγματα τοῦ Χριστοῦ galten neben dem schlichten Bekenntniß zu dem Vater und dem Sohne, über welches man bei der Unterweisung der Einfältigen nicht hinausging — also neben dem κήρυγμα, wie es z. B. in dem römischen Symbol seinen Ausdruck gefunden —, lediglich die Sittengebote Christi. Das lehrt der Barnabasbrief gerade durch seine Unterscheidung von γνώσις (σοφία) und διδαχὴ (man beachte besonders die präcise Unterscheidung von vier Stücken im Christenthum Barnab. 16, 9: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλησις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς), das lehrt der Jacobusbrief und der Hirte des Hermas mit seinen Mandaten (s. auch die schöne Schilderung einer vollkommenen Christengemeinde I Clem. 1. 2), das lehrt die älteste christliche Predigt, die wir besitzen (der sog. 2. Clemensbrief), die fast ausschliesslich darauf ausgeht, die strengen Forderungen der christlichen Sittlichkeit einzuschärfen, das lehrt endlich unzweideutig auch Justin. Er bezeugt in seiner Apologie auf das klarste, dass Gegenstand des christlichen Unterrichts — die μαθήματα und διδάγματα, welche alle Christen kennen — 1) die kurze Unterweisung über den Vater des Alls, über den Sohn und den Geist gewesen ist (Apol. 1, 6: παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφ' ὁνόμας παραδιδόντες s. I, 10 etc.), sodann aber 2) die ausführliche Darlegung der Gebote Christi für ein heiliges Leben in Weltentsagung (Apol. I, 14—17: διδάγματα τοῦ Χριστοῦ — ἃ δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν s. auch I, 10 init.). Über das Verhältniss aber dieser beiden Theile als Unterrichtsgegenstand (von der Unterweisung in der evangel. Geschichte sehe ich ab) belehrt eine Vergleichung von Barnab., II Clemens, Hermas und Justin (auch I Clem. 1. 2) unwidersprechlich. So vollkommen sie sich nämlich decken, sobald sie die Sittengebote des Christenthums darlegen und einschärfen, so sehr gehen sie auseinander



in den dogmatisch-gnostischen Ausführungen (I Clem. 1, 2: ἡ τελεία καὶ ἀσφαλὴς γνῶσις. — ἡ δοθεῖσα γνῶσις. — ἡ σοφία), sobald sie über das blosse Bekenntniss zu dem einen Gott, den Schöpfer des Alls, und zu dem Sohne Gottes hinausschreiten (man vgl. Barnab. c. 1—17, namentlich 5 sq., mit II Clem. 1. 9, mit den philosophisch-theologischen Ausführungen Justin's in der 1. Apologie und mit Hermas, Simil. V)<sup>5)</sup>. Hieraus ergibt sich, dass die theoretische Unterweisung in den Gemeinden der Urzeit nur eine ganz geringe gewesen sein kann, dass sie sich auf den Monotheismus, das Bekenntniss zu Christus, dem Erlöser, die Hoffnung des baldigen Weltendes und der Auferstehung beschränkt hat, dass aber aller Nachdruck auf die Einschärfung der christlichen Sittlichkeit in ihrer ganzen Breite und Tiefe gelegt worden ist. Nicht in didaktisch-katechetischen Ausführungen, sondern in cultischen und hymnischen Formeln (und in den Ausführungen einiger weniger christlicher Philosophen) ist die Grundlage zu der späteren „Christologie“ gelegt worden<sup>6)</sup>. Selbst aus den wenigen Worten des wundervollen Berichtes des Plinius, dieses glänzenden Probestücks der Beobachtungsgabe eines römischen Richters, leuchtet noch diese Thatsache hervor. Sie ist auch aus dem 2. Clemensbriefe deutlich, wenn man das erste und zweite Capitel in ihrer Haltung mit den folgenden (bis zum Schlusse) vergleicht; und sie steht in voller Klarheit da, wenn man aus der Apologie und dem Dialog des Justin sowie aus dem Briefe des Barnabas alles das ausscheidet, was beide Schriftsteller selbst, sei es nun als besondere Gnosis für die Geförderten, sei es als Belehrung über die christliche διδαχὴ für Heiden, Juden und denkende Christen, bezeichnen<sup>7)</sup>. Erst der Kampf mit dem Gnosticismus, der freilich nicht „zufällig“ eingetreten ist, hat die Gemeinden dazu veranlasst, eine dogmatische Lehre in den Vordergrund zu schieben und sich zu theologischen Schulen zu verengen. Man kann nicht sagen, dass die Gnostiker selbst in höherem Masse als die Anderen die Rich-

5) Von den Übereinstimmungen, die zwischen Justin und Barnabas in Bezug auf die Deutung des A. T.'s bestehen — sie werden übrigens durch grosse Verschiedenheiten aufgewogen — kann hier abgesehen werden.

6) Die lehrreichste directe Angabe, die wir darüber besitzen, steht Euseb. h. e. V, 28, 4. 5.

7) Bei dem Hirten bedarf es in dieser Hinsicht keines Wortes.

tung des Christenthums auf das Leben preisgegeben haben; nein, dieser Kampf ist nur der naturgemässen allmählichen Verweltlichung des Christenthums zu Statten gekommen und hat sie beschleunigt. Hatte man nicht mehr das heilige evangelische und apostolische Leben, so hatte man doch die apostolische Lehre, und da man Alles daran setzen musste, um sie im Kampfe zu behaupten, so konnte die Schätzung nicht ausbleiben, dass das der Kern des Christenthums sein müsse, zu dessen Vertheidigung so viel Anstrengung nöthig sei. Diese Auffassung hatte in der grossen Krisis des Kampfes ein gewisses inneres Recht und sie empfahl sich zugleich der immer fortschreitenden Laxheit auf sittlichem Gebiet. Schon Irenäus versteht unter dem *χαρακτὴρ διδασκαλείου* regelmässig die dogmatisch-philosophischen Lehren, und dabei ist es geblieben. Nicht mehr sind die *ἐντολαὶ τοῦ κυρίου* die *διδασχὴ κατ' ἐξοχήν*. Zwar sind sie in der katholischen Theorie niemals an die zweite Stelle gerückt; aber das Verhängnissvolle war, dass man Mittel in der dogmatischen Lehre suchte und fand, um die Nichtbeobachtung jener zu compensiren.

Dies ist aber nun die hohe Bedeutung der neu entdeckten *Μιδαχή*, dass sie uns das bestätigt, in so zu sagen officieller Form vorführt und im hellsten Lichte zeigt, was bisher lediglich durch eine vergleichende Abstraction aus I Clemens, Barnabas, II Clemens, Hermas und Justin festzustellen war.

In breitester Ausführung stellt sie zunächst die Sittengebote des Evangeliums dar und giebt c. VII, 1 die ausdrückliche Anweisung, dass erst getauft werden solle, nachdem alle diese Lehren in ihrem ganzen Umfange gelehrt und eingeschärft worden sind (*ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσαιτε*). Von einer dogmatischen Unterweisung, von einer Belehrung auf Grundlage eines Symbols oder dergl. ist zunächst nicht die Rede. Ja es scheint auf den ersten Blick so, als hätte das Dogmatische überhaupt keine Stelle. Aber so ist es nicht; es ist vielmehr in der *Μιδαχή* ebendort geboten, wo wir es nach Plinius, den apostolischen Vätern, Justin und Euseb. V, 28, 5 suchen müssen: im Cultus. Die an c. I—VI sich anschliessenden Verordnungen über die Taufe, das Gebet und das Abendmahl enthalten in präciser Kürze alle die Stücke, die hier in Betracht

kommen (c. VII—X), und nun heisst es erst zusammenfassend in c. XI, 1: *ὅς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα δεξασθε αὐτόν*. Hiervon muss man Anlass nehmen, den ersten Haupttheil der *Ιδιολογία* mit c. X fin. zu schliessen; denn es ist sicher, dass der Verfasser die Ausführungen c. VII—X mit zu der Lehre gerechnet hat. In diesem Abschnitt aber steht das Bekenntniss zu dem Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes (VII, 1); hier findet sich das Vater Unser (VIII, 2); hier wird in den Gebeten gelehrt, dass Gott der allmächtige Herr sei, der alle Dinge um seines Namens willen geschaffen hat, der den Menschen Speise und Trank giebt (X, 3), und dass er der heilige Vater sei, der seinem Namen in den Herzen der Gläubigen Wohnung gemacht hat (X, 2). In den Gebeten wird bezeugt, dass Jesus der Knecht Gottes sei (IX, 2. 3. X, 2), der vom Vater uns den Glauben und die Erkenntniss und das unsterbliche Leben offenbart hat (IX, 3. X, 2). In den Gebeten kommt der Zusammenhang Christi und seiner Gläubigen mit David und mit den ATlichen Verheissungen zum Ausdruck (IX, 2; X, 6). In den Gebeten endlich wird der geheiligten, über die Welt verbreiteten Kirche gedacht mit der Bitte, dass sie in das ihr bereitete Reich Gottes eingeführt werden möge (IX, 4; X, 5). Das Alles ist nach dem Verfasser (XI, 1) im weiteren Sinne auch Lehre; aber es wird nicht in schulmässiger Form mitgetheilt, wie die Sittengebote, sondern es wird in und aus dem Cultus der Gemeinde gelernt. Und dasselbe ist schliesslich mit der eschatologischen Hoffnung der Fall; auch sie wird nicht schulmässig auseinandergesetzt, sondern in den Gebeten (X, 6) und den „Ermahnungen“ (XVI) bezeugt und auseinandergelegt.

Je mehr man sich in den Zusammenhang der *Ιδιολογία* vertieft, desto deutlicher gewahrt man, dass ihr Verf. in seinem Sinne wirklich Alles erschöpft hat, was in einen kurzen evangelisch-apostolischen Leitfaden für das christliche Leben des Einzelnen (im täglichen Verkehr und in der Gemeinde) hineingeht<sup>8)</sup>. Man wird dieser Schrift das Zeugniss, dass sie eine

8) Um so bedeutungsvoller wird uns das Schweigen des Verfassers sein müssen; es ist in der That an vielen wichtigen Punkten ebenso lehrreich als sein Reden.

ganz vorzügliche ist, nicht versagen können. Das wird der nächste Paragraph im Einzelnen näher begründen.

Noch eine allgemeine historische Erwägung sei aber hier verstatet: lagen die Dinge im 2. Jahrhundert in den meisten Gemeinden so, dass eine schulmässige Unterweisung nur in Bezug auf die Sittengebote gegeben, das Dogmatische aber der Bezeugung im Cultus überlassen wurde, so begreift es sich von hier aus sehr leicht, welche Schwierigkeit anfangs den Gemeinden die Auseinandersetzung mit „gnostischen“ Lehren gemacht haben muss, und dass man bald zur Aufstellung einer künstlichen Lehrtradition seine Zuflucht zu nehmen gezwungen war.

### § 3. Die Disposition und der Inhalt der Schrift.

Die Gliederung des Stoffes in der Didache ist eine so logische und strenge, dass von ihr aus das beste Argument für die Integrität des uns überlieferten Textes in allen seinen Theilen und bis in das Detail hinein gewonnen werden kann. Ferner aber hat der Verf. in solcher Vollständigkeit den Stoff, der ihm gegeben war, zur Darstellung gebracht, dass er mit seinen Anordnungen den Kreis der Pflichten und Tugenden, wie derselbe in den ältesten Christengemeinden gültig war, allem Anscheine nach wirklich ausgemessen hat. Durch beides hat er seiner Schrift eine hohe Selbständigkeit und Originalität gegeben, die sie in Ansehung des Stoffes an und für sich nicht haben konnte, ja auf welche sie als *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ἐβ' ἀποστόλων* ausdrücklich selbst verzichtet hat. Die Schrift zeichnet sich, wie oben bereits hervorgehoben, durch strenge Disposition, knappe Ausführung und Reichhaltigkeit vor allen urchristlichen Schriften aus und entspricht vollständig dem Zwecke, für welchen sie geschrieben ist, nämlich in der Form eines kurzen Leitfadens die sittlichen Gebote des Evangeliums, sowohl im Verkehre mit den Menschen überhaupt als im Verkehre mit den Brüdern, die entscheidenden kirchlichen Handlungen mit den zugehörigen, das Bekenntniss der Gemeinde enthaltenden Gebeten und die wichtigsten Regeln für das Gemeindeleben zusammenzufassen <sup>1)</sup>.

1) Dass die beiden Theile, in welche die Schrift zerfällt, zusammengehören, dafür besitzen wir an den Bearbeitungen im 7. Buch der apost. Texte und Untersuchungen II, 1.



Neue Funde auf dem Gebiete der ältesten Geschichte des Christenthums geben uns in der Regel mehr neue Räthsel auf, als sie alte lösen. Ich erinnere an die Philosophumena und das Diatessaron Tatian's. Es liegt das an der Lückenhaftigkeit des uns überlieferten Quellenmaterials. Stehen doch noch grosse Gruppen desselben, wie die johanneischen Schriften, die Ignatiusbriefe und manches Andere fast für sich allein, nur durch dünne Fäden mit anderen Überlieferungen verbunden. Um so erfreulicher ist es, dass wir in der nun publicirten *Αἰδαχή* eine Quelle erhalten haben, die nicht neue Trümmerstücke zu den alten fügt, sondern die sich formell und materiell aufs engste an den Ausschnitt der Überlieferung anfügt, der für uns der hellste und zugleich der wichtigste ist, nämlich an die Erkenntnisse, welche wir aus dem 1. und 2. Clemensbrief, dem Barnabasbrief, dem Hirten und Justin für die Zustände der ältesten Gemeinden gewonnen haben. In erfreulichster Weise bestätigt die *Αἰδαχή* diese Erkenntnisse, vertieft sie, führt sie weiter, ja schliesst sie an einigen Punkten geradezu ab. In diesem Sinne darf man sagen: eine Schrift wie die *Αἰδαχή* war es vor allem, deren wir bedurften; denn wichtiger war es, dass irgendwo sich unser Wissen abrundete, als dass wir durch neue Räthsel zu neuen Hypothesen aufgerufen wurden.

Ich gebe im Folgenden zunächst eine Übersicht über den Inhalt der Schrift, an welche sich Erläuterungen anschliessen sollen.

*Αἰδαχή* περιὸν διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθρεσιν.

**I. Theil: Die Gebote der christlichen Sittlichkeit und die entscheidenden kirchlichen Handlungen, welche den christlichen Charakter der Gemeinden constituiren c. I—X.**

A) Die Gebote der christlichen Sittlichkeit oder die beiden Wege des Lebens und des Todes c. I—VI.

1) Der Weg des Lebens I, 2—IV.

Constitutionen und in der ap. KO. Zeugnisse aus der Mitte des 4. Jahrhunderts. Aber vor allem entscheiden die inneren Gründe. In dieser Hinsicht wird die folgende Ausführung hoffentlich den Beweis liefern. Wichtig ist — um einen einzelnen Punkt hervorzuheben —, dass auch im 2. Theil der Barnabasbrief benutzt ist.

- a) Die Gottes- und Nächstenliebe als die Summa der christlichen Sittlichkeit I, 2.
- b) Die Ausführung dieser Summa I, 3—IV.
  - α) Das erste Mandatum, welches sich aus der Gottesliebe ergibt (1. positiv: Feindesliebe, 2. negativ: Weltentsagung in dem Verzicht auf das Recht und in der Übung vollkommener Freigebigkeit) I, 3—6.
  - β) Das zweite Mandatum, welches sich aus der Nächstenliebe ergibt II—IV.
    - ⌘) Die Gebote, wie sie im Verkehr mit allen Menschen gültig sind II—III.
      - 1) Die Verbote aller groben Sünden und die Hauptregel im Verkehr mit den Menschen II.
      - 2) Die Verbote aller feinen Sünden und die feineren Sittenregeln im Verkehr mit den Menschen III.
    - ⌘) Die besonderen Gebote für das sittliche Verhalten des Christen innerhalb der Gemeinschaft der Brüder IV.
- 2) Der Weg des Todes V.
- 3) Beschluss: Schlussermahnung und Hinweis auf die christliche Vollkommenheit und die Concessionen VI.
- B) Die entscheidenden kirchlichen Handlungen und Gebete c. VII—X.
  - 1) Die Taufhandlung und die Taufformel VII.
  - 2) Das Fasten und das vorgeschriebene tägliche Gebet VII.
  - 3) Die eucharistischen Gebete VIII—X.

## II. Theil: Bestimmungen über den Gemeindeverkehr und das Gemeindeleben c. XI—XV.

- A) Bestimmungen über das Verhalten in Bezug auf die zureisenden Lehrer des göttlichen Worts und die wandernden Brüder c. XI—XIII.
  - 1) Allgemeine Bestimmung betreffs der Aufnahme solcher, die die rechte Lehre verkündigen, und Zurückweisung der Falschen Lehrenden XI, 1. 2.

- 2) Genauere Bestimmung betreffs reisender Apostel, Propheten und Brüder. XI, 3—XII, 2.
    - a) Bestimmung in Bezug auf die Dauer der gastlichen Aufnahme der Apostel und Angabe von Kennzeichen ihrer Vertrauenswürdigkeit XI, 4—6.
    - b) Bestimmung über das rechte Verhalten zu den Propheten und Angabe der Merkmale falscher Propheten XI, 7—12.
    - c) Bestimmung betreffs der Aufnahme reisender Brüder XII, 1. 2.
  - 3) Bestimmung betreffs solcher Brüder, die sich dauernd in der Gemeinde niederlassen wollen XII, 3—5.
  - 4) Bestimmung betreffs der Propheten und Lehrer, die sich dauernd in der Gemeinde niederlassen wollen XIII.
- B) Bestimmungen über Ordnungen innerhalb der Einzelgemeinde c. XIV—XV.
- 1) Über die sonntägliche Feier der Eucharistie und ihre vornehmste Bedingung XIV.
  - 2) Über die ständigen Beamten der Einzelgemeinde und die Pflicht, sie zu ehren XV, 1—2.
  - 3) Über die Pflicht der brüderlichen Zurechtweisung und der Wahrung des Friedens in der Gemeinde XV, 3.
  - 4) Zusammengefasst: alles, was man thut, soll nach der Norm des Evangeliums geregelt werden XV, 4.

**III. Schlussermahnung** zur Wachsamkeit, zur innern Bereitschaft und zu häufigen erbaulichen Zusammenkünften unter Hinweis auf die Schrecken der Endzeit, die Erscheinung des Antichrists, die Auferstehung der Gläubigen und die Wiederkunft Christi c. XVI.

Auf den ersten Blick ist nicht völlig klar, wie die Schrift, die merkwürdiger Weise jeder Einleitung entbehrt, zu disponiren ist. Bryennios hat das 6. Capitel noch zum ersten Theile gerechnet; aber er scheint sich selbst widerlegt zu haben; denn S. 27', wo er eine Übersicht über die Disposition der Schrift gegeben hat, hat er den Inhalt von VI, 3 ganz ausfallen lassen.

Er hat ihn ohne Zweifel zu dem c. I—V Ausgeführten in keine rechte Verbindung zu setzen gewusst (doch s. S. 3a', wo das Richtige angedeutet ist). In der That scheint der Satz (VI, 3): *Περὶ δὲ τῆς βρώσεως κτλ.* bereits einen neuen Abschnitt zu eröffnen; er enthält eine specielle kirchliche Vorschrift und ist auch seiner Form nach eben so gebildet, wie das folgende: *Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος* (VII, 1), *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας* (IX, 1), *περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων* (XI, 3) u. s. w.

Allein drei Erwägungen führen mit Sicherheit darauf, dass das ganze VI. Capitel noch enge zu c. I—V gehört. Erstens nämlich lassen sich die Worte „*ταῦτα πάντα προειπότες*“ in VII, 1 (*Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε· ταῦτα πάντα προειπότες βαπτίσατε*) nur dann auf die in c. I sq. gegebenen Lehren zurückbeziehen, wenn erst mit VII, 1 ein neuer Abschnitt beginnt. Auch dann ist freilich noch die Beziehung wegen der zwischenstehenden Bemerkungen nicht ganz leicht; aber immerhin sehr wohl erträglich, da eben c. I—VI die Lehre von den beiden Wegen enthält. Im anderen Falle, wenn bereits die Anordnung über Speisen den ersten Abschnitt des zweiten Theils im Sinne des Verfassers bilden sollte, sind die Worte „*ταῦτα πάντα προειπότες*“ gar nicht mehr zu verstehen, und man ist dann geradezu dazu gezwungen, eine Lücke im Text zwischen c. VI und VII anzunehmen. Die Annahme einer solchen Lücke ist aber sehr verhängnissvoll; denn man würde in diesem Falle genöthigt sein, zu vermuthen, dass eine specielle Unterweisung über die fides, resp. über das Symbol, ausgefallen sei, auf welche sich eben die Worte „*ταῦτα π. προειπ.*“ zurückbezogen<sup>1a)</sup>. Nun aber ist es, so wie uns der Text der *Διδαχὴ* überliefert ist, eine ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeiten, dass sie nichts von einem Symbole oder einer dogmatischen Unterweisung der Täuflinge enthält. Diese Eigenthümlichkeit wäre also in dem Momente ausgemerzt oder doch aufs stärkste bedroht, sobald man den zweiten Theil schon mit VI, 3 beginnen lässt. Zweitens: Cap. VII ff. hat, wie die obige Übersicht lehrt,

1a) Dagegen spricht aber die Bearbeitung unserer Schrift im 7. Buch der Constitutionen, die da (c. 20—22) unwidersprechlich lehrt, dass zwischen c. 6 und 7 der *Διδαχὴ* nichts ausgefallen ist.



und die Ausführung, die unten folgen soll, noch näher nachweisen wird, eine vortreffliche Disposition; dieselbe wird aber verwirrt, wenn man mit VI, 3 den neuen Abschnitt beginnen lässt. Zur Noth könnte ja allerdings eine Anordnung über Speisen den Anordnungen über Taufe, Fasten, Gebet und Eucharistie vorangehen; aber schon das ist kaum erträglich. Noch stärker aber entscheidet wider diese Zusammenordnung die verschiedene Form, in welcher die Gebote hier gegeben sind. Bei der Taufe und der Eucharistie heisst es einfach: *οὕτω βαπτίζατε — οὕτω ἐξακριστήσατε*; bei Fasten und Gebet recurriert der Verf. auf das Evangelium. Es handelt sich in allen diesen Fällen um evangelische Grundordnungen; dagegen das Gebot in VI, 3 hat die Form: „*Περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον*“, und dann erst wird das absolute Verbot des Götzenopferfleisches als eine Ausnahme vermerkt. Das führt uns auf das dritte Argument: die Form und der Inhalt des Satzes VI, 3 schliessen sich genau an die des Satzes VI, 2b (*εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο ποιεῖ*) an; dieser hängt aufs engste mit 2a (*εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου, τέλειος ἔσῃ*) zusammen; 2a aber enthält eine Begründung für VI, 1; der Satz VI, 1 gehört sicher zu c. I—V. Damit ist der Zusammenhang des ganzen 6. Capitels mit den fünf ersten sichergestellt, und es fragt sich nur noch, ob derselbe auch innerlich begründet ist. Eine Paraphrase des 6. Capitels wird dies am besten erweisen. Der Verf. sagt am Schlusse seiner Darlegung der beiden Wege: „Lass dich durch Niemanden von dieser Lehre abbringen; denn Jeder, der wider dieselbe lehrt, lehrt wider Gottes Gebot; bestrebe dich vielmehr, um ein vollkommener Christ zu sein, die christliche Sittlichkeit in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen. Doch umfasst dieselbe auch solche Gebote, die zu erfüllen nicht alle Christen im Stande sind; hier gilt es, dass ein Jeder nach seinem Vermögen sich anstrengt. Das ganze Gebiet der Speiseauswahl ist ein solches, auf welchem Jeder nur nach dem Masse seiner Kräfte Enthaltung üben soll; ausgenommen ist allein der Genuss des Götzenopferfleisches, der allen Christen streng untersagt ist“.

Was der Verfasser will, ist klar genug. Er führt die Unterscheidung von vollkommener und von unvollkommener, aber ausreichender christlicher Sittlichkeit ein, die wir von Hermas und

vom Verf. des 2. Clemensbriefes her kennen <sup>1)</sup>. Dieser Unterscheidung liegt zunächst der Gedanke zu Grunde, dass jeder Christ zur höchsten Sittlichkeit verpflichtet ist, aber zu der ihm, gemäss seinem Vermögen, höchsten. Das Moment der Freiheit, welches hier anerkannt wird, wird aber dadurch — und so ist es sehr frühe schon gewesen — mit einem Schatten behaftet, dass nur der absoluten Sittlichkeit das Prädicat der Vollkommenheit gegeben wird, d. h. bei der Schätzung wird das Moment der Freiheit, resp. der individuellen Sittlichkeit, wieder eliminirt. Damit gestand man im Princip die rigoristische These der sog. Enkratiten zu, glaubte aber daneben den christlichen Charakter solcher Gemeindeglieder, welche das ganze Joch Christi nicht zu tragen vermochten, doch anerkennen zu dürfen. Immerhin waren anfangs die Punkte nicht zahlreich, in denen man das „οὐ δύνασθαι βαστάσαι“ nachsah. Es war vornehmlich die Frage nach dem gänzlichen Verzicht auf den geschlechtlichen Verkehr und die andere nach der Enthaltung von allem Überflüssigen bei der Nahrung, insbesondere von dem Fleischgenuss. Was die erstere betrifft, so sagt selbst Barnabas 19, 8: ὅσον δύνασαι ἀγνεύσεις. Hiernach darf man vielleicht vermuthen, dass auch der Verf. der *Αἰδαχή* unter dem ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου ganz wesentlich oder allein an die gänzliche Enthaltung von dem geschlechtlichen Verkehr gedacht hat. Dies ist um so wahrscheinlicher, als er c. XI, 11 — nach der richtigen Erklärung dieser Stelle (s. dort) — ausdrücklich vor solchen Propheten warnt, welche die gänzliche Enthaltung vom ehelichen Umgang allen Christen gebieten. Er bezeichnet dann aber zweitens ausdrücklich die Frage nach der Auswahl der Speisen als eine, in welcher die Selbstgesetzgebung des Individuums nach dem Masse seines Vermögens ihr Recht hat.

Hieraus ergibt sich, dass der Standpunkt des Verfassers, wie er ihn in praxi einnimmt, nicht der rigoristische ist, wenn er auch in thesi die Schätzung der Enkratiten theilt. Auch ihm umfasst der ὅλος ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου (die christliche Vollkommenheit) die völlige geschlechtliche Reinheit und das Gebot, sich in der Nahrung mit dem schlechterdings Nothwendigen zu begnügen. Aber er will aus diesen Forderungen keine articuli stantis et

1) S. die Noten zu c. VI, 2. 3.

cadentis ecclesiae machen, hält es vielmehr für seine Pflicht, am Schluss seiner Ausführung über die beiden Wege auf den Spielraum hinzuweisen, der dem Einzelnen in diesen Beziehungen gewährt ist. Dass ein specielles Verbot — Verbot des Götzenopferfleisches — in diesem Zusammenhang vorkommt, ist nicht auffallend; denn der Verfasser wollte angeben, an welchem Punkte die gestattete Freiheit hier ihre Grenze hat. Dass der Verf. bei allem Festhalten an der urchristlichen Strenge kein Rigorist gewesen ist, tritt übrigens auch an einigen anderen Stellen seines Buches klar hervor.

Hiernach kann wohl kein Zweifel sein, dass wir den Anfang eines neuen Abschnitts der Schrift in c. VII, 1 zu sehen haben. Aber beginnt mit VII, 1 wirklich ein neuer Haupttheil, und ist hier daher der Hauptabschnitt in der Schrift zu machen? Auf den ersten Blick scheint es so. Das „*ταῦτα πάντα προειπόντες*“ fasst das in c. I—VI Gesagte zusammen, und somit ist das jedenfalls zweifellos, dass jetzt die Ausführung über die beiden Wege, über die christliche Sittlichkeit also, abgeschlossen ist. Allein andererseits schliesst sich c. VII, 1 der Form nach enge an VI, 3 an und ferner: erst c. XI, 1 deutet der Verf. das Ende eines Hauptabschnittes an. Hier lesen wir die Worte: *Ὅς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν.* Die gesperrt gedruckten Worte dürfen auf alles bisher Gesagte (c. I—X) zurückbezogen werden. C. VII—X enthalten aber in der That eine *διδαχή* im strengen Sinn des Worts, sofern sie das Bekenntniss und die Gebete, welche die Gemeinden brauchen sollen, vorschreiben. Also im Sinne des Verfassers gehören c. I—X zusammen und dann wiederum c. XI—XV; denn in diesen Capiteln ist ein Haupteinschnitt nicht zu finden. Man würde also seiner Absicht nicht gerecht werden, wenn man seine Schrift so eintheilen wollte, dass man c. I—VI als die Vorschriften der christlichen Sittlichkeit, c. VII—X etwa als die „Kirchenordnung“ bezeichnete. Vielmehr hat man zu unterscheiden 1) die Gebote, welche den christlichen Charakter der Gemeinden constituiren, d. h. die Lehren im engeren Sinn des Wortes bilden (I—X), 2) Bestimmungen über den Gemeindeverkehr und das Gemeindeleben (XI—XV). Gerade das ist sehr lehrreich, dass der Verf. das, was wir heute das „Dogmatische“ nennen, in Form von Bekenntnissen und Gebeten an-

geschlossen an kirchliche Handlungen) mit den Sittenvorschriften zusammengefasst und als die „Lehren“ erörtert hat. C. VII, 1 beginnt also nur ein neuer Abschnitt in dem ersten Haupttheil.

Der erste Abschnitt des ersten Theils der Schrift  
c. I—VI.

Die Haupteintheilung ist ohne Weiteres deutlich. C. I, 2—IV schildert den Weg des Lebens, c. V den Weg des Todes, und c. VI ist, wie wir oben sahen, ein Anhang zum Ganzen, der zur christlichen „Vollkommenheit“ ermahnt, aber die enkratitischen Folgerungen ausschliesst.

Es erheben sich in Bezug auf den Weg des Lebens mehrere Fragen. Erstlich, ist c. I, 2 Thema für die Schilderung des Lebensweges in seinem ganzen Umfang bis c. IV oder nur für den Inhalt von c. I? ferner, wenn der Verf. c. II, 1 mit den Worten anhebt: *Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδασκῆς*, ist dann alles folgende bis zum Schluss von c. IV — der Verf. selbst bezeichnet in diesem Abschnitte keine Grenzen — als dieses zweite Gebot aufzufassen oder nicht? endlich, wo ist das erste Gebot zu suchen, da doch der Verf. selbst keine bestimmte Satzgruppe ausdrücklich als erstes Gebot bezeichnet hat? Diese drei Fragen hängen enge zusammen und können daher in einer Ausführung beantwortet werden.

Die Worte „*πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν θεὸν . . . δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν πάντα δὲ ὅσα ἐν ἐλεγγίῃ μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ οὐ ἄλλω μὴ ποίει*“ (I, 2) müssen als Thema des ganzen Lebensweges aufgefasst werden; denn in c. I folgt keine Ausführung des Schlusssatzes, vielmehr enthält c. I nur positive Gebote. Dagegen enthalten c. II und III zum grössten Theil Gebote, die als Ausführungen des Satzes „*πάντα ὅσα πτλ.*“ anzusehen sind. Nun ist aber streng darauf zu achten, dass der Verfasser ausdrücklich (*πρῶτον — δεύτερον*) sein Thema nicht dreitheilig, sondern zweitheilig angekündigt hat. Der Weg des Lebens besteht erstens in der Gottesliebe, zweitens in der Nächstenliebe, in welcher letzteren das Verbot „*πάντα ὅσα πτλ.*“ eingeschlossen ist. Wenn nun der Verfasser I, 3 fortfährt: „*Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδασκὴ ἐστὶν αὕτη*“, so kündigt er damit also eine zweitheilige Ausführung an, nämlich 1) der Gottesliebe, 2) der Nächstenliebe. Den Einschnitt in diese zweitheilige Ausführung — und zwar eben nur einen Einschnitt — hat er selbst mar-



kirt II, 1: „δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς“. Hiernach hätte er, genau genommen, nach den Worten: „Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχὴ ἐστὶν αὕτη“ (I, 3) fortfahren müssen: „πρώτη μὲν ἐντολή“ oder ähnlich. Er scheint es aber unterlassen zu haben, da sich das folgende eben naturgemäss als erstes Mandatum darstellt<sup>2)</sup>. Alles, was in c. II—IV enthalten ist, lässt sich nun auch in der That ohne Schwierigkeit als Ausführung des Gebotes: „ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν πάντα δὲ ὅσα ἐν θελήσει μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει“ fassen; ja man muss sagen, dass in den Ausführungen c. II—IV sowohl die negativen als die positiven Elemente, die in jenem Gebote liegen, gleichmässig und vollständig zum Ausdruck gekommen sind<sup>3)</sup>.

Aber wo ist die Ausführung über die Gottesliebe? enthält denn nicht auch I, 3—6 vielmehr Anweisungen zur Nächstenliebe? und doch muss in diesen Versen nach der Auffassung des Verfassers eine Darlegung in Bezug auf die Liebe zu Gott enthalten sein!

Nun, die Verse I, 3—6 geben drei — im Sinne des Verfassers, der v. 3 von v. 4—6 durch das eingeschobene „ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν“ getrennt hat — zwei Gebote, 1) das Gebot der Feindesliebe, 2a) das Gebot der Weltentsagung in der Entäusserung aller persönlichen Rechte, 2b) das Gebot der Weltentsagung in der vollkommenen Freigebigkeit. Der Verf. hat unmissverständlich das Gebot der Gottesliebe in ein positives und in ein negatives zerlegt. Jenes lautet: „Liebe deine Feinde“, dieses: „enthalte Dich von den fleischlichen und weltlichen Begierden“. (Über die LA *κοσμικῶν* s. die Note z. d. St.). Das ist eben das Charakteristische der urchristlichen Auf-

2) Doch lässt sich auch vermuthen, dass der Verf. wirklich geschrieben hat: „Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχὴ ἐστὶν αὕτη· πρώτη μὲν ἐντολὴ τῆς διδαχῆς“, und dass durch ein leicht erklärliches Versehen des Abschreibers der zweite Satz ausgefallen ist.

3) Bryennios hat sich S. 10 n. 1 um die Klarstellung der Disposition der *Διδαχὴ* bemüht, gelangt aber schliesslich zu der ganz falschen Auffassung, die erste *ἐντολή* (c. I, 3—6) umfasse die Gebote „Thut das Gute“, die zweite (c. II f.) „Fliehet das Böse“. In diese kahlen Kategorien lassen sich aber die Anordnungen des Verfassers nicht einschliessen. Bryennios hat auch unterlassen zu bemerken, ob er nur das 2. Capitel oder auch c. 3 und 4 zur zweiten *ἐντολή* rechnet.

fassung, dass diese zwei (drei) Gebote nicht unter den Gesichtspunkt der Nächstenliebe gestellt, sondern vielmehr als die Entfaltung der Gottesliebe aufgefasst sind. Selbst Bryennios kann S. 5 not. 4 nicht umhin zuzugestehen, dass in I, 3 sq. Ausführungen über die Gottesliebe im Sinne des Verfassers enthalten sein müssen; aber er ist rathlos, wo dieselben zu suchen sind, und hat daher I, 3—6 doch wieder unter den Gesichtspunkt der Nächstenliebe gestellt. Dem griechischen Bischof ist eben, was wohl verständlich ist, die urchristliche Motivirung jener hohen Gebote nicht mehr deutlich, obgleich er als morgenländischer Christ immerhin noch mehr Verständniss für dieselbe haben könnte als ein abendländischer. Indem unser Verfasser die Gebote der Feindesliebe u. s. w. unter den Gesichtspunkt der Gottesliebe gestellt hat, ist er nicht anders verfahren als der Verf. des 2. Clemensbriefes, als Hermas und Justin; ja man darf kühnlich behaupten, er hat einfach die vulgäre altchristliche Auffassung darüber wiedergegeben. Jene drei Gebote nämlich haben das Gemeinsame, dass sie über die Gebote der natürlichen Sittlichkeit hinausgehen. Sie verlangen eine Weltentsagung, die gar nicht mehr durch den Gesichtspunkt des Dienstes am Nächsten motivirt werden kann und auch meines Wissens in alter Zeit niemals, oder doch nur beiläufig, so motivirt worden ist. Man lese die 10 ersten Capitel des 2. Clemensbriefes oder Herm. Sim. I, und man wird finden, dass die hohen Gebote christlicher Sittlichkeit entweder aus dem einfachen Gedanken, dass Niemand zwei Herren dienen könne, oder aus dem anderen, dass die gegenwärtige Welt und die zukünftige Feinde seien, oder aus dem dritten, dass wir als *ἀντιποιθία* für die zugesicherte Gabe des ewigen Lebens zur Weltflucht verpflichtet sind, abgeleitet werden. Mag man nun diese Gesichtspunkte auch für verschiedene halten, jedenfalls fehlt ihnen allen die Rücksicht auf den Nächsten, und sie haben andererseits alle das gemeinsam, dass sie aus der directen Abzweckung auf Gott entsprungen sind. Selbst bei Justin, der doch seinen Adressaten gegenüber Grund hatte, den weltlichen Nutzen der christlichen Sittlichkeit zu betonen, schlägt immer wieder der Gedanke durch, dass die höchste Sittlichkeit kein anderes Motiv kennt, als dem vollkommenen Gott nachzuleben und sich der Herrschaft der Dämonen zu entziehen (s. z. B. I, 14). Gerade diese letzte Wen-

dung aber — sie ist nur die Kehrseite der Gottes-„Liebe“ — ist auch dem Verfasser der *Αιδαχή* bekannt. Das Verbot des Genusses des Götzenopferfleisches wird einfach durch den Hinweis begründet (VI, 3): *λατρεία ἐστὶ θεῶν νεκρῶν*. Dazu kommt, was nicht zu übersehen ist: das Wort „τέλειος“ kommt in der ganzen Schrift 1) im Zusammenhang der Ausführungen I, 3—6, 2) dort vor, wo der Verfasser an die äussersten, nicht einmal mehr Allen pflichtmässigen Spitzen des Gesetzes Christi denkt (VI, 2). Weiter aber braucht der Verfasser das Verbum *τελειοῦν* 1) in c. X, 5, wo er ebenfalls von einem *τελειοῦν ἐν τῇ ἀγάπῃ τοῦ θεοῦ* redet und 2) in c. XVI, 2, wo das *τελειοῦσθαι* als die Pflicht des Christen *ἐν τῷ ἐσχήτῳ καιρῷ* eingeschärft wird. Dagegen fehlt der Begriff vollständig in c. II—IV, und das ist nicht zufällig.

Hiernach kann kein Zweifel sein, dass wir in I, 3—6 die Ausführung über das Gebot der Gottesliebe zu erkennen haben. Der Kirchenhistoriker darf sich an dieser Stelle wohl eine kleine Digression verstatten. In der Feindesliebe, in dem Verzicht auf persönliche Rechte, in der schrankenlosen Freigebigkeit d. h. mit einem Worte in der Weltentsagung hat das Urchristenthum, aus welchem sich die katholische Kirche entwickelt hat, die directe und wesentliche Bethätigung der Gottesliebe erkannt; sonst noch in dem Gebet. Die gnostische und neuplatonische Methode eines contemplativen Aufstrebens zu Gott (des amor intellectualis) wurde Niemandem zugemuthet; am wenigsten galt sie als Ersatz jener regelmässigen Bethätigung. Der Enthusiasmus der alten Christen kannte viele und unbeschreibliche Formen des directen Einwirkens Gottes auf den Menschen und wiederum der Verbindung des Menschen mit Gott; aber jede derselben galt als eine individuelle Begnadigung und stand auf einem ganz anderen Blatte als die Gottesliebe, die in stets gleicher Art und Weise allen Christen zugemuthet wurde und von allen freudig geleistet werden sollte. Erst als man vernünftig, berechnend und sittlich träger geworden war, lebte man sich in die Mystik des amor intellectualis ein und deckte mit derselben nicht selten den Verzicht auf die Erfüllung der evangelischen Gebote. In derselben Zeit, in der man die dogmatische Lehre so zuzurichten begann, dass sie in den Stand gesetzt wurde, den sittlichen Ausfall im Leben der Christen zu

decken, begann man auch zu demselben Zweck die Mystik einzuführen. Doch es muss hier gesagt werden, dass der Katholicismus die ursprünglichen Forderungen und Güter nie ganz vergessen hat; erst einem Zweige des Protestantismus ist es in der Geschichte vorbehalten geblieben, bei vollkommener Weltförmigkeit auf Grund der „reinen“ Lehre und der mystischen Stimmung für sich das Prädicat des wahrhaft „Evangelischen“ decidirt in Anspruch zu nehmen. Die Praxis des Einzelnen dahingestellt — geschichtlich und theoretisch betrachtet kann man nicht anders urtheilen, als dass dieser Standpunkt durch den denkbar grössten Abstand von dem Urchristenthume getrennt ist, einen Abstand, den man auch nicht durch Berufung auf paulinische Briefe verkleinern kann.

C. I, 3—6 also enthält die Ausführung über das Gebot der Gottesliebe und c. II—IV legt den Inhalt des Gebotes: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν, πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαι σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει — auseinander. In der That ordnet sich alles in c. II—IV Enthaltene diesem Gebote unter, so dass die Aufschrift II, 1: δευτέρᾳ δὲ ἐντολῇ τῇς διδαχῆς wirklich all das Folgende bis zum Schluss des 4. Capitels deckt. Augenscheinlich aber hat der Verf. den reichen Stoff hier nach dem Schema a<sup>1</sup>, a<sup>2</sup>; b logisch scharf getheilt, d. h. er fasst (c. II u. III) die Gebote zusammen, die dem Christen in seinem Verkehre mit allen Menschen gelten, sodann in c. IV die besonderen Gebote für den Christen in seiner Stellung innerhalb der christlichen Gemeinde. Die erste Gruppe aber ist wiederum in zwei Hälften geschieden nach dem Gesichtspunkt, dass zuerst die groben Sünden genannt werden, die zu fliehen sind (II), sodann die feinen (III, s. III, 1: Τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ).

Diese schöne Disposition entspricht doch nicht mehr ganz jener consequenten Vorstellung, wie wir sie z. B. noch aus Hermas erschliessen können. Die reinliche Scheidung zwischen den Geboten der Gottesliebe und denen der Nächstenliebe ist gewiss schon eine, wie unser Evangelientext an manchen Stellen zeigt, freilich uralte Modification, welche den Einfluss der Bedingungen, unter denen die christlichen Gemeinden in der Welt standen, verräth. Die Nächstenliebe als selbständiges Motiv schlägt nicht einmal bei Justin deutlich durch. Aber wir werden überhaupt,



wenn wir die Formulirung der Gebote in der *Αἰσαχί* näher ins Auge fassen, hie und da charakteristischen Erweichungen der Forderungen und der Begründungen begegnen, wie solche uns ja bereits in c. VI, 2. 3 entgegengetreten sind (s. oben).

Was zunächst die zwei (drei) aus der Gottesliebe gefolgerten Gebote betrifft (I, 3—6), so sind dieselben nach Inhalt und Form der evangelischen Überlieferung entnommen. Um so mehr fällt es auf, dass jedes von ihnen einen Zusatz von dem Verfasser erhalten hat. Zu dem Gebot der Feindesliebe bemerkt der Verfasser, dass, wer die Hasser liebt, keinen Feind mehr haben wird (I, 3). Das Gebot des Verzichtes auf das Recht wird durch den befremdenden Gedanken begründet, man könne es ja doch nicht durchsetzen (I, 4: *ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σὸν, μὴ ἀπαίτει· οὐδὲ γὰρ δύνασαι*). Dem Gebote der vollkommenen Freigebigkeit endlich fügt der Verf. die dasselbe nahezu aufhebende Einschränkung hinzu: „Schwitzen möge das Almosen in Deinen Händen, bis Du erkennst wem Du giebst“ (I, 6)<sup>4</sup>). Alle diese drei Zusätze haben das Gemeinsame, dass sie von der in den Geboten selbst liegenden Begründung, resp. von der Gottesliebe, als Motiv absehen und ein neues, secundäres Motiv einführen. Das ist bei Nr. 1 ganz besonders deutlich; an I Pet. 3, 13 ist schwerlich zu denken. Näher liegt I Pet. 2, 15; aber dort handelt es sich nicht um *μισοῦντες*, sondern um *ἄφρονες*<sup>5</sup>. Der neue Gedanke in Nr. 2 ist in Form einer Begründung des Gebotes gegeben. Man könnte nun meinen, dass der Verfasser hier lediglich die factischen Verhältnisse, unter denen die Christen als rechtlose Bürger im Staate standen, berücksichtigt, also an die factische Weltentfremdung erinnert, in der sich dieselben befinden. Allein die thatsächliche Weltentfremdung wird hier als Grund für den Verzicht auf das Recht eingeführt, und damit ist unzweifelhaft der hohe ursprüng-

4) Der Satz ist als Schriftwort eingeführt; aber aus welcher Schrift er stammt, ist unbekannt.

5) Der Verf. stellt freilich das „keinen Feind mehr haben“ bloss als Erfolg der Feindesliebe hin; aber die ausdrückliche Erwähnung dieses Erfolges soll doch wohl mehr als die blosse Constatirung einer Thatsache bedeuten. Sehr anders heisst es Mt. 5, 16: *λαμπράτω τὸ φῶς ὑμῶν ἕμ-προσθεν τῶν ἀνθρώπων. ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

liche Gedanke verweltlicht<sup>6)</sup>. Der Zusatz hat denselben Charakter wie der zu v. 3, nur mit dem Unterschiede, dass dort auf einen erfreulichen thatsächlichen Erfolg, hier auf eine traurige Nothwendigkeit hingewiesen wird. Was aber drittens den Zusatz zum Gebot der Freigebigkeit anlangt, so ist es schon charakteristisch (s. die Note), dass der Verf. hier aus seiner Vorlage, dem Hirten, die unzweideutigen Worte: *μὴ διατάζων τίνι δῶς ἢ τίνι μὴ δῶς*, weggelassen hat. Damit hat er bezeugt, dass er die Forderung „*παντὶ δίδου*“ doch nicht mehr in dem strengsten Sinne hat gelten lassen wollen, und so einigermaßen die Einschränkung vorbereitet, die freilich mehr eine Modificirung des Gebotes ist, welches überhaupt keine Einschränkung verträgt. Es wäre interessant zu wissen, woher der Verf. das Wort: „Schwitzen möge u. s. w.“ genommen hat. Aber für die richtige Beurtheilung seiner Meinung ist die Quelle zu kennen schliesslich gleichgültig. Darüber kann kein Zweifel bestehen, dass die hohen Gebote der übernatürlichen Sittlichkeit von dem Verf. bereits in etwas abgestumpft worden sind. Die vollständige Erfüllung derselben rechnete er wahrscheinlich schon zu dem „*βαστάσαι ὄλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου*“ (VI, 2), zu der „*τελειότης*“ (I, 4), die nicht allen, solange die Endzeit noch nicht hereingebrochen ist, zugemuthet werden kann.

Was die erste Hälfte des zweiten Gebotes betrifft, die Nächstenliebe in ihrer Bethätigung gegenüber allen Menschen, so beginnt der Verf. mit einer Reihe von Verboten. Er fasst zunächst 10 Verbote grober Sünden zusammen nach der sog. Zweiten Tafel des Dekalogs (II, 2): Mord, Ehebruch, Päderastie, Hurerei, Diebstahl, Zauberei, Giftmischerei, Fruchtabtreibung, Kindsmord, böses Gelüsten nach dem Gut des Nächsten. Hierauf folgt ein Katalog der Zungensünden (II, 3—5). Es ist bemerkenswerth, dass das Schwören überhaupt verboten wird. Tertullian erklärt (Apolog. 32): „Sed et iuramus, sicut non per

---

6) Ich habe (s. die Note z. d. St.) eine Zeit lang an die Möglichkeit einer Interpolation gedacht, solange ich den Satz in seiner Isolirung erwog. Indessen bin ich durch Beachtung des Contextes v. 3 und 6 von diesem Verdachte zurückgekommen, zumal da es nicht sicher ist, dass Johannes Klim. bei der in der Note angeführten Stelle die *Ιδιαρχή* vor Augen gehabt hat.

genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis“. Allein so gänzlich freigegeben war auch zu seiner Zeit das Schwören noch nicht. Es ist ja bekannt, dass Tertullian im Apologeticum sich hie und da auf die laxen Praxis in den Gemeinden beruft, die er selbst eigentlich nicht billigt. Justin dagegen wiederholt Apol. I, 16 noch die strenge Forderung des Evangeliums wie unser Verfasser. Auf den Katalog der Zungenünden folgen (II, 6) Anweisungen über die Vermeidung von Sünden im Verkehr des Tages, in Handel und Wandel, und daran reiht sich abschliessend die Generalanweisung (II, 7): „Du sollst keinen Menschen hassen, sondern sollst die Einen ermahnen, für die Anderen beten, die Dritten mehr als Deine Seele lieben“. Die Unterscheidung der drei Klassen ist hinreichend deutlich.

Der Verfasser geht nun zu den feineren Sünden und den specielleren Geboten der Nächstenliebe über. Es ist charakteristisch, wie er dabei auch seinen Ton ändert. Fünfmal wiederholt er die Anrede „*Τέκνον μου*“. Indem er die geheimsten Regungen des Herzens unter die Controle des Evangeliums stellt, spricht er selbst zu Herzen. Dabei nimmt er den Ton der ATlichen Spruchrede an. Die Verse III, 2—6 sind völlig gleichartig gebaut und prägen sich dem Gedächtniss dadurch leicht ein. Verboten werden Zorn, böse Lust, abergläubisches Treiben, Lüge, Murren. Sie werden untersagt mit dem Hinweis darauf, dass aus ihnen Mord, Hurerei und Ehebruch, Götzendienst, Diebstahl, Blasphemie — also die groben Sünden — entstehen. Dabei werden jedesmal in einem zweiten beigeordneten Satze die verwandten Untugenden gestellt: zum Zorn die Streitsucht, zur bösen Lust die gemeinen Worte u. s. w., zum Murren aber sehr bezeichnend die Frechheit. Nach Anweisung der Bergpredigt ist hier aus den Geboten der sog. 2. Tafel gleichsam ein neuer Dekalog (5 × 2 Gebote) entwickelt. Dass der Verf. die Bergpredigt im Sinne hat, zeigt v. 7. Die Idololatrie folgt auf den Ehebruch, ganz wie Herm. Mand. IV, 1, 9 (*ὅτι μόνον μοιχεία ἐστίν, ἐάν τις τὴν σάρκα αὐτοῦ μίανῃ, ἀλλὰ καὶ ὅς ἐν τὰ ὁμοιώματα ποιῇ τοῖς ἑθνεσιν, μοιχᾷται*) und sonst. Es ist übrigens sehr bemerkenswerth, dass der ganzen Ausführung c. I—III der Dekalog in evangelischer Auslegung zu Grunde liegt. Bedenkt man, dass diese Ausführungen nach VII, 1 jedem

Täufling eingeschärft werden sollen, so werden hiernach die jetzt gültigen Vorstellungen vom Nichtgebrauch des Dekalogs in der altkirchlichen Unterweisung zu modificiren sein; s. auch Clem. Paedag. III, 12. Zugleich erhalten wir historischen Aufschluss, wie die Makarismen Unterrichtsstoff in der Kirche geworden sind. Nun geht der Verf. (III, 7—10) zu den positiven Geboten, die dem Christen in seinem Verkehr mit dem Nächsten gestellt sind, über. Voran steht das Gebot: „Sei sanftmüthig“; dann die anderen der Langmuth, der Barmherzigkeit, der Lauterkeit, der inneren Ruhe und der Güte. Der Verf. warnt noch besonders vor Hochmuth, Übermuth im Verkehr und vor näherem Umgang mit den Hochmüthigen<sup>7)</sup>. Das Entscheidendste giebt er zum Schluss (III, 10): dass man alle Widerfahrnisse im Leben als gute beurtheilen soll, da ohne Gottes Willen Nichts geschieht.

Alle Ermahnungen und Gebote in c. II und III zeigen, dass der Verf. zu Christen spricht, die mitten im Verkehr des Tages mit den Heiden stehen (s. I Cor. 5, 9—13). Auch für unseren Verfasser hat das „ἐπεὶ ὁφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελεῖν“ den Werth einer argumentatio ad absurdum. Die Gemeinden, zu denen er redet, haben täglich die Unsittlichkeit der Welt vor Augen und müssen täglich Acht haben, dass sie sich nicht in ihre Laster verstricken. Es ist so, wie es Tertullian (Apol. 42), freilich nicht mit voller Redlichkeit, geschildert hat: „(Nos sumus) homines vobiscum degentes, eiusdem victus, habitus, instructus, eiusdem ad vitam necessitatis . . . Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamus in hoc saeculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus et rusticamur et mercatus proinde miscemur, artes, opera nostra publicamus usui vestro“<sup>8)</sup>. Auch für die Erkenntniss dieses Zustandes ist die *Ἀιδεσχή* von Werth.

Der Verfasser geht nun zu der Nächstenliebe über, wie sich

7) Unter den „δίκαιοι καὶ ταπεινοί“ (III, 9) sind schwerlich die Christen zu verstehen.

8) Peinlich wird die Schilderung Tertullian's vornehmlich in den nun folgenden Ausführungen; doch hat er schon in dem oben Mitgetheilten mehr gesagt als er sagen durfte. S. übrigens auch Iren. IV, 30, 1. 2.

Texte und Untersuchungen II, 1.



dieselbe in dem Verkehr der Christen mit den Brüdern zu bewähren hat. Höchst bezeichnend beginnt er da mit den Pflichten der Christen als Glieder der Gemeinde (IV, 1—4), indem er vier Verordnungen aufstellt. Die erste gilt der schuldigen Ehrerbietung gegen die Prediger des göttlichen Wortes, die zweite der Pflicht des täglichen Verkehrs mit den „Heiligen“, d. h. den Brüdern, die dritte der Pflicht der Friedfertigkeit und der Friedensstiftung in der Gemeinde, und die vierte dem gerechten Gericht in Gemeindeangelegenheiten. Mir ist aus der urchristlichen Literatur keine zweite Stelle bekannt, die in Bezug auf die Gemeindeverhältnisse durch das, was sie sagt und was sie nicht sagt, so lehrreich wäre, wie die hier vorliegende. Wir blicken in eine Gemeinde hinein, die sich noch als die Gemeinde der Heiligen weiss, in welcher noch ein täglicher Verkehr der Gemeindeglieder unter einander zum Zweck der Erbauung verlangt wird, und in welcher jeder Einzelne noch in diesem Sinne ein vollbürtiger Christ ist, dass die volle Verantwortung für die Einheit und den Frieden der Gemeinde auf ihm ruht, und er mitzuentcheiden hat in den Streitigkeiten der Gemeindeglieder. Es steht also noch so in der Gemeinde, wie es Paulus I Cor. 6 voraussetzt. Ein Presbytercollegium, vor dessen Forum die Streitigkeiten gebracht werden müssen, existirt noch nicht<sup>9)</sup>. Aber weiter, schon hier dürfen wir sagen: es existirt überhaupt noch kein „Amt“ im katholischen Sinne des Wortes. Um so bemerkenswerther ist es, dass allen Verordnungen die über die schuldige Ehrerbietung gegen den *λαλῶν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* voransteht, und sie wird aufs kräftigste eingeschärft<sup>10)</sup>: man soll seiner Nacht und Tag gedenken und man soll ihn ehren wie den Herrn. Wer dieser *λαλῶν* ist, ist nach c. XI sq. unzweifelhaft; es ist keine bestimmte Person in der Gemeinde, sondern es sind die wandernden Apostel, die durchreisenden oder sich in der Gemeinde niederlassenden Propheten und Lehrer,

9) S. auch zu c. XV, wo Presbyter nicht genannt sind. — Der Satz IV, 4 gehört eng mit IV, 3 zusammen. Das verbotene *διψυχεῖν πότερον ἔσται ἢ οὐ*, kann sich nur auf Zweifel an dem göttlichen Endgericht, nicht auf Zweifel an der Gebetserhörung beziehen.

10) Eine besondere Bedeutung gewinnt noch c. IV, 1 durch die Vergleichung mit der parallelen Anordnung bei Barnabas, s. darüber die Note z. d. St. und § 4.

endlich die von der Gemeinde eingesetzten Episkopen und Diakonen. Sie alle sind *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, und von ihnen allen gilt daher, dass man sie, wenn sie wirklich die lautere Lehre des Herrn verkündigen (XI, 1. 2), ehren soll wie den Herrn. Lediglich als Predigern kommt ihnen diese Ehre zu; kein anderer Gesichtspunkt wird sonst noch vom Verf. genannt. Aber die Voranstellung dieses Gebotes zeigt doch, wie sehr die damaligen Gemeinden besonderer Personen bedurften, die für ihre Erbauung sorgten. Das ist freilich von Anfang an so gewesen. Hier tritt diese Thatsache nur in wünschenswerther Reinheit an den Tag, eben weil ein über der Gemeinde stehendes Amt der Leitung noch gar nicht vorhanden ist.

An die Gruppe der Pflichten des Christen, für die Kräftigkeit, Einheitlichkeit u. s. w. des christlichen Gemeindelebens Sorge zu tragen, schliesst der Verf. eine zweite Gruppe von Pflichten (IV, 5—8), die sich auf die Bereitschaft des Christen beziehen, sein Vermögen im Hinblick auf Gott und im Dienste der Gemeinde zu verwalten. Nach der allgemeinen Warnung, nicht bereit zum Nehmen, aber zurückhaltend beim Geben zu sein, fordert der Verf. auf, den Ertrag der Handarbeit zu verwenden *εἰς λύτρωσιν ἁμαρτιῶν* (v. 6), verweist auf Gott als den *καλὸς ἀνταποδότης τοῦ μισθοῦ* (v. 7) und verlangt ein Geben ohne Murren und die Willigkeit, den egoistischen Eigenthumsbegriff aufzugeben und den bedürftigen Nächsten als Mittheilhaber an dem Vermögen anzusehen (v. 8). Die Mahnung ist mit derselben Weisheit gegeben, die wir auch in anderen gleichzeitigen christlichen Schriften finden. Sie ist lange nicht so schroff gehalten wie in der Didasc. Petri<sup>11)</sup>, nicht einmal so streng wie manche Ermahnungen im Hermas. Der Verf. verlangt nicht, dass der Unterschied von Arm und Reich in der Gemeinde überhaupt aufgehoben werde (s. auch XIII, 4), sondern dass jedes wirkliche Bedürfniss gestillt werde (IV, 8: *οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμε-*

11) S. Hilgf., Nov. Test. extra can. IV p. 59: *Πλούσιός ἐστιν ἐκεῖνος ὁ πολλοὺς ἐλεῶν καὶ ὁ κατὰ θεοῦ μίμησιν ἐπιδοὺς ἐξ ὧν ἔχει. θεὸς γὰρ πάντα πᾶσιν ἔδωκεν ἐκ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. σύνετε δὴ, πλούσιοι, ὅτι διακονεῖν ὀφείλετε, λαβόντες πλείονα ὧν αὐτοὶ χρῴζετε. μάθετε ὅτι ἐτέροις λείπει τὰ ὑμῖν περισσεύοντα. ἀσχύνηθῃτε κατέχοντες τὰ ἀλλότρια. μιμήσασθε ἰσότητα θεοῦ, καὶ οὐδεὶς ἔσται πέννης.*

ρον). Dass dies in vielen Gemeinden bis zu einem gewissen Grade damals wirklich geschehen ist, bezeugt Lucian.

Eine dritte Gruppe von Pflichten folgt nun (IV, 9—11), die sich auf das christliche Haus beziehen; sie entsprechen den im Epheser- und Colosserbrief genannten und bedürfen keiner weiteren Erläuterung. Beachtenswerth ist aber, dass der Verf. voraussetzt (IV, 10), dass in einem christlichen Hause nur christliche Sklaven sich befinden. Das Gegentheil wird gewiss höchst selten stattgefunden haben. So wenig der Verf. übrigens die Kluft aufheben will, die zwischen Herren und Sklaven besteht, so kräftig hebt er hervor, dass beide vor Gott gleich seien, und Gottes Auswahl sich nicht nach dem Ansehen der Person richte.

Nun geht der Verf. zum Schluss über. Die Ermahnungen IV, 12. 13 fassen alle an den Christen gestellten Forderungen zusammen. Aber in dem Letzten, was der Verf. zu sagen hat (IV, 14), tritt der Gesichtspunkt, dass der Christ Glied einer heiligen Gemeinde sei, noch einmal hervor. Ein Jeder soll in der Ekklesia seine Sünden — also öffentlich — bekennen, und zwar soll nach XIV, 1 dies Sündenbekenntniss der Feier der Eucharistie vorangehen. Wir haben hier m. W. die älteste Kunde von einer öffentlichen<sup>12)</sup>, mit dem Gottesdienst verbundenen Exhomologese in der Kirche. Aber zu erschliessen war eine solche bereits aus Barn. 6, 16. An dieser Stelle nämlich (s. die Note in meiner Ausgabe) hat Barnabas das Psalmwort (22, 23): *διηγῆσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας* ἐμνήσω σε also umgestaltet: *ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἐκκλησίᾳ ἀδελφῶν μου καὶ ψαλῶ σοι ἀναμέσον ἐκκλησίας ἁγίων*. „Cum auctor *ἐξομολογεῖσθαι* scripserit, concludendum, hanc vocem fuisse tum temporis iam in cultu ecclesiastico usurpatum“: so hatte ich geschrieben, und diese Hypothese bestätigt sich jetzt durch die *Λιδαχή*. Für die älteste Geschichte des Cultus eine höchst wichtige Nachricht. — Mit der Ermahnung, nicht mit bösem Gewissen zum gemeinsamen Gebet zu treten, schliesst der Ver-

12) In den Ignatiusbriefen und im Polykarpbrief fehlt d. W. *ἐξομολογεῖσθαι* ganz; bei Clemens und Hermas ist es nicht selten. Irenäus anlangend s. die Note zu c. XIV, 1.

fasser dieses Gebot und damit die ganze Schilderung des Lebensweges ab.

Da in dieser Darstellung bereits auch das, was der Christ fliehen muss, ausreichend auseinandergesetzt war, so hat sich der Verf. begnügt, den Weg des Todes in einem mit wenig Sorgfalt abgefassten Katalog von Sünden zu schildern (c. V). Bemerkenswerth ist an demselben vornehmlich, in wie viel verschiedenen Wendungen die Unbarmherzigkeit hervorgehoben ist<sup>13</sup>). Über den Inhalt und den Zweck des VI. Capitels, welches als ein Anhang betrachtet werden kann, ist oben bereits gehandelt worden (S. 40 ff.).

### Der zweite Abschnitt des ersten Theils der Schrift c. VII—X.

Zur richtigen Beurtheilung dieses Abschnittes hat man darauf zu achten, dass der Verf. überall auf Herrnworte zurückgeht, und dass er den Inhalt der cc. VII—X (c. XI, 1) als Lehre bezeichnet. Der Nachdruck liegt also im Sinne des Verfassers nicht auf dem Ritus als solchem, sondern auf dem Worte, welches bei der Handlung gebraucht wird. Dies ist besonders deutlich bei der Eucharistie. Hier geht der Verf. auf den Ritus gar nicht ein, sondern schreibt lediglich die Gebete vor, die man brauchen soll. Der Charakter der h. Handlung als einer Mahlzeit scheint hier noch jede bindende rituelle Vorschrift überflüssig gemacht zu haben. Auch bei der Taufe aber giebt der Verf. eine Anordnung, die da zeigt, dass er kein ritualistischer Kleinmeister ist.

Mit der Taufe beginnt der Verfasser (c. VII). Vier Bestimmungen sind es, welche hier getroffen werden: 1) dass die Taufe nach vorhergegangenem Unterricht erfolgen soll, 2) dass sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes gespendet werden soll, 3) dass sie in der Regel in fließendem Wasser vorgenommen werde und 4) dass der Täufling und der Täufer vorher fasten sollen; dem ersteren soll eine bestimmte Fastendauer anbefohlen werden. Die Taufformel ist dem Verf. ohne Zweifel das wichtigste; er hat sie zweimal wie-

---

13) Das ganze Capitel ist fast durchweg Plagiat aus dem Barnabas-brief, s. § 4.



derholt: um so bemerkenswerther ist die Freiheit, die er giebt, in Bezug auf das Wasser. Fliessendes Wasser, kaltes stehendes Wasser, warmes Wasser, alles das ist gestattet, ja auch die blosser Begiessung des Kopfes mit Wasser ist unbedenklich, falls nur diese Form der Taufe möglich ist. Es ist erfreulich, dass dieser älteste Bericht über die Taufe, den wir besitzen, zeigt, dass die Bedenken über die Gültigkeit der Aspersionstaufer wahrscheinlich erst in einer späteren Zeit aufgekommen sind; sie sind ein Symptom jener Anschauung, die in dem pünktlichen Vollzug des Mysteriums allein die Heilskraft verbürgt sah. Bemerkenswerth ist ferner, dass der Verf. nicht bestimmte Personen nennt, die mit dem Vollzug der Taufen betraut sind, und dass er noch eine solche Gemeinsamkeit aller Gemeindeglieder voraussetzt, dass er das Mitfasten derselben — als freie, nicht gebotene Handlung — vor jeder Taufe anrath.

Der Verfasser geht nun zu dem Fasten und dem Gebet über (c. VIII). Was er hier zu sagen hat, ist den Anordnungen des Herrn entnommen. Die entscheidende Lehre ist hier: „nicht wie die Heuchler“ d. h. nicht wie die Juden. Diesem Befehle des Herrn entnimmt der Verf. in Bezug auf das Fasten die einzige Anordnung, nicht an denselben Tagen wie die Juden zu fasten, sondern am Mittwoch und Freitag. Da er c. XIV den Sonntag ausdrücklich auszeichnet, so ergibt sich, dass die christliche Wocheneintheilung von dem Verf. bereits vorausgesetzt und als eine verpflichtende Anordnung aufgefasst worden ist. In Bezug auf das Gebet trifft der Verf. zwei Bestimmungen: 1) dass man das Herrngebet beten soll — er theilt es in extenso nach Mt. mit — und 2) dass man es dreimal täglich beten soll. Übersieht man das ganze Capitel, so kann man nicht zweifeln, dass, wie in c. VII die Taufformel (οὕτω βαπτίζετε), so hier das Herrngebet (οὕτω προσεύχεσθε) die Hauptsache ist.

Es folgt endlich die Eucharistie (οὕτως ἐνχαριστήσατε) in c. IX und X. Ausser den drei Gebeten, die in extenso vorgeschrieben werden, giebt der Verf. nur zwei Anordnungen, nämlich 1) dass nach der Vorschrift des Herrn nur die Getauften die h. Speise geniessen dürfen (c. IX, 5), und 2) dass die „Propheten“ bei der Danksagung nicht an die mitgetheilten Gebete gebunden seien, sondern es ihnen zu gestatten sei, in freier Rede zu danken (X, 7). Die Gebete sind also wieder die Haupt-

sache; über Ort, Zeit und Bedingungen der h. Mahlzeit sagt der Verf. gar nichts. Darüber also gab es noch keine apostolische Herrnlehre <sup>14)</sup>. Wenn c. XIV, 1 anbefohlen wird, dass die Eucharistie am Herrntage gefeiert werden soll, so folgt daraus nicht, dass sie lediglich an diesem Tage statt zu finden hat. Was aber die angeordneten Gebete betrifft, so ist offenbar, dass der Verf. sie nicht selbst ersonnen hat, sondern dass sie ihm überliefert sind. Das liegt in der Natur der Sache — der Verf. will Compiler sein —; aber es lässt sich auch aus einigen Beobachtungen muthmassen. 1) In den Gebeten wird Jesus stets „παῖς θεοῦ“ genannt, dagegen der Verf. nennt ihn „νικός“ (nach XVI, 4), 2) das Dankgebet für den Kelch geht dem für das Brod voran; aber der Verf. selbst sagt IX, 5 φαγέτω, πιέτω, 3) der stürmische Ruf nach dem Ende, in welchen das dritte Gebet ausläuft (X, 6), ist nach Form und Inhalt verschieden von der von dem Verf. selbst componirten Schlussausführung c. XVI. Die Gebete dürfen demnach als überliefert und zugleich wohl als uralt gelten. Letzteres folgt vor allem auch aus der Beobachtung, dass das eschatologische Moment und die geistige Auffassung der Mahlzeit in ihnen so stark hervortritt. Jenes ist im 2. und 3. Gebet stark hervorgehoben — die einzige Allegorie, die in den Gebeten vorkommt, besagt, dass, wie das Brod aus vielen Körnern zusammengeführt ist, so auch die zerstreute Kirche in das Reich Gottes eingeführt werden möge —, diese ist ausgeprägt, wenn für das Leben und die Erkenntniss (IX, 3) oder für die Erkenntniss, den Glauben und die Unsterblichkeit (X, 2) gedankt wird. Wohl wird die Speise eine „geistige Nahrung“ genannt, und die Hinzufügung des „ewigen Lebens“ (X, 3) zeigt, dass die Gemeinde, die so betet, in der h. Mahlzeit bereits ein *γάλακτος ἀθανασίας* erkannt hat, aber jede nähere Bestimmung (s. Justin's Ausführung) fehlt doch noch. Andererseits ist es merkwürdig, dass die Gebete den Anschluss an die Einsetzungsworte vermissen lassen. Nicht nur fehlt die Erwähnung des

---

14) Man muss sich daher auch hüten, aus den Gebeten einen Abendmahlsritus zu abstrahiren. Nur das steht fest, dass das grosse Dankgebet nach der Mahlzeit (X, 1: μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι) gehalten wurde. Das ist freilich auffallend genug. Die regelmässige spätere Praxis, die schon Justin bezeugt, stellt das grosse Dankgebet voran.

Todes Christi ganz, sondern auch die Sündenvergebung ist nicht erwähnt; ob auf dieselbe in dem Dank für den „heiligen Weinstock Davids“ (IX, 2) angespielt ist, ist mindestens fraglich. Dieses völlige Zurücktreten des Todes Christi und der Sündenvergebung ist für den nachapostolischen oder besser für den nichtpaulinischen Ursprung der Gebete charakteristisch. Die Reinheit und schlichte Grösse, der strenge Stil und die hohe Anschauung, die in ihnen zum Ausdruck gekommen sind, sind bewundernswürdig. Allein um dieser drei Gebete willen verdient die *Λιταρχή* einen Ehrenplatz unter den ältesten Urkunden des Christenthums. Die beiden ersten, kürzeren Gebete sind ganz gleichartig aufgebaut, nur klingt die *εὐχαριστία* des zweiten bereits in eine *εὐχή* aus: „*συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία εἰς τὴν σὴν βασιλείαν*“. Das grosse, dritte Gebet zerfällt in drei Theile und einen Beschluss. Jeder Theil ist durch eine andere Anrede an Gott eröffnet. Der erste, in welchem für die Gabe der Offenbarung und Erlösung gedankt wird, durch „*πάτερ ἅγιε*“; der zweite, in welchem Gott als der Schöpfer der Welt und als Geber aller guten Gaben gefeiert wird, durch „*δέσποτα παντοκράτορ*“; der dritte, in welchem um die Erlösung, die Vollendung und die Aufnahme der Kirche in das Reich Gottes gebetet wird, durch „*κύριε*“. In diesem grossartigen Gebet erkennen wir die Elemente der späteren Abendmahlsliturgie (*εὐχαριστία, αἶνος καὶ δόξα, εὐχή*). Vielleicht das kostbarste ist aber sein Schluss: das stürmische Verlangen nach dem Ende; hier versetzt sich die Gemeinde im Gebet in den Moment, da ihr Herr erscheint. Hier findet sich auch der Ruf: „Hosianna dem Gotte David's“, die Theologia Christi in einer Form, wie sie bisher nur unsicher zu erschliessen war. Neben dem „Hosianna“ liest man hier auch das „Maran atha“ und das „Amen“ zum Beweise, dass ein uraltes Stück vorliegt.

#### Der zweite Theil der Schrift c. XI—XV.

Dass mit c. XI, 1 der zweite Theil der *Λιταρχή* beginnt, ist oben gezeigt worden. Obgleich der Verfasser X, 7 die Propheten erwähnt hat, so geht er nicht sofort zu ihnen über, sondern schiebt XI, 1. 2 eine Satzgruppe dazwischen, die da zeigt, dass er einen Theil abgeschlossen hat — die Lehre im strengen Sinn des Worts — und nun zu etwas Anderem übergehen will.

Aber gehören c. XI—XV wirklich zusammen, und lässt sich auch in ihnen eine strenge Disposition nachweisen<sup>15)</sup>? Bei flüchtiger Überschau scheint dieser Abschnitt allerdings nicht gut disponirt zu sein; aber bei näherer Betrachtung ist eine treffliche Ordnung auch hier nicht zu verkennen. Zunächst treten zwei Hälften deutlich hervor. In c. XI—XIII handelt es sich lediglich um die Aufnahme wandernder Brüder, resp. solcher, die sich in einer Gemeinde niederlassen wollen; in c. XIV—XV giebt der Verf. ausschliesslich Anordnungen, die sich auf das Leben der Einzelgemeinde beziehen. Also kann darüber kein Zweifel sein, dass c. XI—XIII und wiederum c. XIV—XV zusammengehören. Aber auch innerhalb der beiden Abschnitte herrscht gute Ordnung. Nach einer allgemeinen Ausführung, dass nur solche Ankömmlinge in der Gemeinde aufgenommen werden sollen, welche die rechte Lehre bringen (XI, 1. 2), handelt der Verf. erst von den wandernden Aposteln (XI, 4—6), dann von den wandernden Propheten (XI, 7—12), dann von den wandernden Brüdern (XII, 1. 2), resp. von den Pflichten, welche die Gemeinde gegen sie hat, und von den Grenzen der Ansprüche, welche jene erheben dürfen. Von den wandernden geht er zu solchen Brüdern über, die sich in einer Gemeinde niederlassen wollen, indem er hier, in engstem Anschluss an XII, 1. 2, mit den gewöhnlichen Christen beginnt (XII, 3—5) und dann zu den Propheten und Lehrern übergeht<sup>16)</sup>, die dauernd ihren Wohnsitz in der Gemeinde nehmen wollen (XIII). So hat er also zuerst die allen Christen gleich verbindliche Lehre (c. I—X) besprochen, sodann Anordnungen über den Verkehr der über die Welt verstreuten Christen gegeben (XI—XII, 2), hierauf die Regeln für die Niederlassung in der Einzelgemeinde mitgetheilt (XII, 3 — XIII); damit ist er in streng logischer Folge zu dem Leben, wie es sich innerhalb der Einzelgemeinde abspielt, herabgestiegen, und in der That bringen nun c. XIV—XV Anordnungen für dieses Leben. Dieselben beziehen sich freilich nur auf das Wichtigste und sollen nur solche Dinge enthalten, die nicht schon in c. I—VI berührt waren. Aber es ist bemerkenswerth, was dem Verf. hier das

15) Dass in c. XVI die Schlussermahnung zur ganzen Schrift vorliegt, ist ohne weiteres klar und bedarf keines Beweises.

16) Die Apostel mussten hier fehlen; denn ihr Beruf erlaubte ihnen nicht, sich niederzulassen.



Wichtigste gewesen ist. Sieht man von der allgemeinen Schlussermahnung (XV, 4) ab, welche auffordert, das ganze Leben (sehr bezeichnend: *εὐχαί, ἐλεημοσύναι, πᾶσαι αἱ πράξεις*) nach der Norm des Evangeliums zu richten, so sind es lediglich drei Bestimmungen, die der Verf. giebt; sie stehen wiederum in einer strengen Abfolge. Man könnte sagen, dieselben bezögen sich auf den Sonntagsgottesdienst, die Einsetzung von Gemeindebeamten (Bischöfe und Diakonen) und die Gemeindezucht; allein damit wäre das Interesse des Verfassers bei seinen Bestimmungen nicht bezeichnet. Vielmehr setzt er den Sonntagsgottesdienst voraus; aber was er einschärft, ist, dass ihn eine heilige, von Sünden, namentlich von Unfrieden, gereinigte Gemeinde feiern soll (XIV). Ebenso setzt er die Existenz von Bischöfen und Diakonen voraus; wohl giebt er eine Anordnung über ihre Qualitäten, aber was er letztlich bezweckt, ist, der Gemeinde einzuprägen, dass diese von ihr selbst gewählten Beamten ihr doch Respectpersonen sein sollen, weil auch sie der Gemeinde das Wort Gottes verkündigen (XV, 1, 2). Um diese Verkündigung des Wortes Gottes ist es ihm aber überall zu thun, wo er Unterschiede innerhalb der Christenheit macht. Es giebt *τετιμημένοι* in den Gemeinden, aber diese sind es lediglich und einzig deshalb, weil sie *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ κυρίου* sind. Einen anderen Beruf, dessen Vollzug Anspruch auf besondere Ehre involvirt, kennt der Verf. innerhalb der Christenheit nicht. Was endlich die Zucht in der Gemeinde betrifft, so kennt er sie lediglich als eine brüderliche und gegenseitige — ein mit der Handhabung der Disciplin beauftragtes Collegium ist nicht erwähnt —: er giebt aber die doppelte Anordnung, erstlich dass keine Zurechtweisung im Zorn, sondern jede vielmehr in Frieden erfolgen soll, und zweitens dass private Zerwürfnisse nicht geduldet werden sollen, sondern jeder, der einem Bruder wirklich Unrecht gethan hat, so behandelt werden soll, als habe er sich gegen die ganze Gemeinde vergangen. Der Zweck der Anordnung liegt auf der Hand; sie will ebenso das wirkliche Unrechthandeln am Nächsten als die vorschnelle Empfindlichkeit und den Zorn dessen, der sich beleidigt glaubt oder es ist, unterdrücken. Wenn jeder Fall dieser Art, d. h. erklärten Unrechts am Mitbruder, Sache der ganzen Gemeinde werden sollte, so war damit die stärkste Pression auf die Zankenden ausgeübt.

Der Verf. hat nun wirklich Alles erschöpft, was man von einer kurzen *Ἀποκάλυψις* dieser Art irgend erwarten kann. Alles ist in grossem, kräftigem Stile gehalten; nur bei der Anordnung über das Verhalten zu den Propheten hat sich der Verf. genöthigt gesehen, detaillirte Bestimmungen zu geben. Hier also müssen Verwirrung, Unsicherheit und Missstände geherrscht haben. Auf die Zustände in den Gemeinden, die uns der zweite Theil der Schrift schildert, gehe ich hier nicht näher ein, da sie in einem besondern Abschnitt zur Sprache kommen sollen. Nur auf den einen Punkt sei hingewiesen, wie energisch der Verfasser die Pflicht der Arbeit betont hat (XII, 3—5), während er andererseits in der berufsmässigen Verkündigung des Wortes Gottes auch eine Arbeit gesehen hat, die, wie jede andere, ihres Lohnes werth ist (XIII, 1. 2).

#### Die Schlussermahnung c. XVI.

Dieselbe bietet hier zu näherer Erörterung keinen Anlass (s. die Noten). Auch sie ist streng disponirt und schreitet in ihrer eschatologischen Ausführung stufenweise bis zum Ausblick auf das Erscheinen des Herrn vor aller Welt fort. Beachtenswerth ist übrigens, wie der Verfasser aus der eschatologischen Rede bei Matthäus, die er sich als Vorlage gewählt, schlechthin Alles weggelassen hat, was sich auf Palästina, Jerusalem und das Volk Israel bezieht. Man sieht auch hier wieder, dass es ein Heidenchrist gewesen ist, der diese *Ἀποκάλυψις* geschrieben hat.

#### § 4. Die Quellen der Schrift.

Es giebt unter den uns bekannten urchristlichen Schriften keine zweite, die, bei hoher Originalität in der Disposition und Form, in dem Grade abhängig ist von älteren Schriften wie die *Ἀποκάλυψις*. Allein diese Abhängigkeit ist in dem Zwecke begründet, den der Verfasser sich gesetzt hat. Er will ja die *Ἀποκάλυψις* *καὶ τῶν ἄλλων* zusammenfassen und zur Darstellung bringen; daher hat er alle eigenen Gedanken zurückgestellt, die Überlieferung aber geordnet und in knappster Form zusammengefasst. Seine Schrift will sein und ist ein kräftiger Niederschlag der ältesten, mündlich und schriftlich überlieferten Lehren, wie dieselben christliche Gemeinden im römischen Reiche be-

gründet haben. Überschlägt man die schlichten Ausführungen des Verfassers und denkt man sich dann Gemeinden, die nach diesen Ausführungen wirklich ihr Leben geordnet und ihre Hoffnung gekräftigt haben, so muss man bekennen, dass hier die Predigt Jesu Christi trotz aller Modificationen, welche die äusseren Verhältnisse verursacht haben, in Wahrheit noch der Leitstern des Lebens und der Organisation, der Kern des Glaubens und der Hoffnung in den Gemeinden gewesen ist. Durch die paulinische Theologie, die sich in Folge der im Kanon getroffenen Auswahl der urchristlichen Schriften für uns so stark in den Vordergrund schiebt, gerathen wir immer wieder in Gefahr, gewisse dem grossen Apostel eigenthümliche Theologumena in der Bedeutung zu überschätzen, die sie in der ältesten Zeit der Kirche gehabt haben. Die eindringenden Untersuchungen, die in dem letzten Decennium angestellt worden sind, haben uns allerdings schon in erfreulichster Weise von dieser Überschätzung befreit <sup>1)</sup>. Die vorliegende neue Schrift wird das Ihre dazu beitragen, dass wir deutlicher erkennen, was in den Gemeinden der ältesten Zeit — den heidenchristlichen — als das Werthvollste am Evangelium geschätzt worden ist. Zugleich gilt von der *Μεταχρή*, was Reuss (Gesch. der h. Schriften N. T.'s. 5. Ausg. § 143) so treffend von dem Briefe des Jakobus gesagt hat: „Man kann dem Verfasser nachrechnen, wie oft er den Namen Christi in den Mund nimmt, aber man wird nicht finden, dass eine Gemeinde, die nach seiner Predigt thäte, schlecht und recht, diesen Namen verunehrte“.

Die Quellen, die der Verf. für seine Darstellung der durch die Zwölfapostel überlieferten Herrnlehre benutzt hat, können

1) Dieselbe war am Anfange der kritischen Untersuchungen über das Urchristenthum gewissermassen eine Nothwendigkeit. Man musste mit den Fabeln und Legenden aufräumen, und wo fand sich zunächst ein anderer sicherer Boden für die Forschung als eben der durch die paulinischen Briefe bezeichnete? Aber nachdem das grobe Geschäft der Säuberung beendet war, musste sich die Kritik davon überzeugen, dass sie ihren Standort auf einer Höhe genommen hatte, von der aus man das ganze Gebiet des Urchristenthums nicht einmal zu überschauen, geschweige denn wirklich zu erkennen vermochte. Sie musste sich aber ferner überzeugen, dass die kirchliche Überlieferung im vorirenäischen Zeitalter, so entstellt sie auch ist, doch so zu sagen den Typus der ältesten Gemeinden festgehalten hat.

wir mit einer verhältnissmässig unbedeutenden Ausnahme (I, 6) sämtlich noch pünktlich nachweisen; ja wir besitzen sie noch allesamt. Dies ist ein Beweis, dass uns heute wirklich noch die urchristliche Literatur, so weit sie von entscheidender Bedeutung für die Kirche geworden ist, in grosser Vollständigkeit vorliegt. Die „Apokalypse des Petrus“ und die „Thaten des Paulus“ sind die wichtigsten Schriften, die uns zur Zeit fehlen; aber betreffs der ersteren, übrigens kurzen Schrift sind wir doch einigermassen orientirt; von der zweitgenannten fehlt uns dagegen nahezu jede Kunde.

Der Verfasser der *Λιδαχή* hat benutzt 1) das A. T., 2) das Evangelium, 3) den Barnabasbrief, 4) den Hirten des Hermas er hat aber ausserdem höchst wahrscheinlich Stücke aus der alten Briefliteratur gekannt; unsicher bleibt, wie sich zeigen wird, ob er bereits Kenntniss von dem Evangelium nach Johannes besessen hat.

Ausdrückliche Citate, resp. ausdrückliche Verweisungen, finden sich in seiner Schrift acht. Zwei von ihnen (XIV, 3; XVI, 7) beziehen sich auf das A. T. (Citationsformel: „*αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ρηθεῖσα ὑπὸ κυρίου*“ „*ὥς ἐρρέθη*“), fünf auf das Evangelium (VIII, 2: „*ὥς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ*“. IX, 5: „*περὶ τούτου εἶρηκεν ὁ κύριος*“. XI, 3: „*κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*“. XV, 3: „*ὥς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*“. XV, 4: „*ὥς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν*“), eine auf eine uns unbekannte Schrift (I, 6: „*ἰδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῶς τίνι δοῖς*“). Über dieses Citat lässt sich z. Z. nichts Näheres sagen; nur so viel ist gewiss, dass es keinem Evangelium entnommen ist, schwerlich überhaupt einer urchristlichen Schrift, vielleicht einer alexandrinisch-jüdischen.

Übersieht man, was für Schriften der Verf. als heilige Instanzen citirt, so ergibt sich, dass er einen NTlichen Kanon noch nicht voraussetzt. Das A. T. und das Evangelium (genauer „der Herr“), das sind die Autoritäten, an welche sich der Verf. allein gebunden weiss. Sein ganzes Unternehmen, die von den Aposteln überlieferte Herrnlehre zusammenzustellen, ist, wie oben bereits bemerkt wurde, an sich ein Beweis, dass es einen NTlichen Schriftenkanon für den Verfasser noch nicht gegeben hat. Dass er einen Inbegriff der christlichen Lehre auf-



stellt, ist ein Versuch von solcher Kühnheit, wie ihn die katholische Zeit gar nicht mehr machen konnte. Derartige Versuche sind geradezu durch die Schöpfung eines NTlichen Kanons abgelöst worden, und als sie dann unter Voraussetzung dieses Kanons in Alexandrien wieder unternommen wurden, da mussten sie nothwendig einen ganz anderen Charakter annehmen. Der Kampf um die Glaubensregel und um die wahre Tradition hat das Christenthum recht eigentlich zerlegt. Es zerfiel nun in den „Glauben“ und in die „Disciplin“. In der theoretischen und practischen Ausführung beider Hälften schlug man besondere Wege ein. Der Kanon lag freilich hier wie dort der Ausführung zu Grunde; aber nun entstand eine kirchliche Dogmatik und eine kirchliche Lebens- und Sittenordnung, die jede ihre besonderen Traditionen bedurften und erhielten. Der Verfasser der *Αδαχῆ* schöpfte noch aus der ältesten Überlieferung, für welche christlicher Glaube und christlich-kirchliches Leben Eins war, und er hatte noch die volle Unbefangenheit, unbekümmert um den Buchstaben, ohne Rücksicht auf Beweisführungen oder Einwürfe, das was christlich ist — als sei darüber ein Zweifel nicht möglich — zusammenzustellen.

Im Folgenden zunächst eine Übersicht über die Quellen des Verfassers im Einzelnen<sup>2)</sup>:

- I, 1 = Barn. 18, 1 (cf. 19, 2; 20, 1).
- I, 2 = Barn. 19, 1. 2. 5c; Mt. 22, 37 f.; Mt. 7, 12.
- I, 3 = Lc. 6, 27. 28; Mt. 5, 44. 46.
- I, 4 = Der erste Satz selbständig; dann Mt. 5, 39—41 (43); Luc. 6, 29. 30.
- I, 5 = Lc. 6, 30; Herm. Mand. II, 4—6 (frei bearbeitet); Mt. 5, 25. 26.
- I, 6 = ?
- II, 1 = Mt. 22, 39.
- II, 2 = Barn. 19, 4a. 5d. 6a (hinzugesetzt in *Αδ.*: οὐ φο-  
νεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύ-  
σεις, und die Ordnung im Barn. geändert).

---

2) Die Buchstaben bei den Versen des Barnabasbriefs zerlegen dieselben in kleine Abschnitte, deren Abgrenzung sich dem Leser leicht ergeben wird.

- II, 3 = Barn. 19, 4e (hinzugesetzt in *Διδ.*: *οὐκ ἐπιτορκήσεις, οὐ ψευδομαρτυροῖς, οὐ κακολογῇσεις*).
- II, 4 = Barn. 19, 7a.
- II, 5 ist neu in *Διδ.* hinzugefügt.
- II, 6 = Barn. 19, 6b, 19, 3d (hinzugefügt in *Διδ.*: *οὐδὲ ἄρπαξ οὐδὲ ὑποκριτῆς οὐδὲ κακοήθης οὐδὲ ὑπερήφανος*).
- II, 7 = Barn. 19, 11d, 5c (aber in *Διδ.* durchgreifend verändert).
- III, 1—6 ist selbständig vom Verf. componirt nach der ATlichen Spruchliteratur.
- III, 7 = Barn. 19, 4d, Mt. 5, 5.
- III, 8 = Barn. 19, 4d (aber in *Διδ.* hinzugefügt *μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκακος καὶ ἀγαθός* sowie *διὰ παντός*).
- III, 9 = Barn. 19, 3a, 3e, 6c.
- III, 10 = Barn. 19, 6d.
- IV, 1 = Barn. 19, 9b, 10a (aber in *Διδ.* durchgreifend verändert).
- IV, 2 = Barn. 19, 10b (in *Διδ.* der Zusatz: *ἵνα ἐπαναπαῖς τοῖς λόγοις αὐτῶν*).
- IV, 3 = Barn. 19, 12a, 11e, 4c.
- IV, 4 = Barn. 19, 5a.
- IV, 5 = Barn. 19, 9a.
- IV, 6 = Barn. 19, 10d.
- IV, 7 = Barn. 19, 11a, 11b.
- IV, 8 = Barn. 19, 8a (in *Διδ.* der Zusatz: *οὐκ ἀποστραφῆσθαι τὸν ἐνδεόμενον*).
- IV, 9 = Barn. 19, 5e.
- IV, 10 = Barn. 19, 7c, 7d, 7e (*Διδ.* hat *ἔρχεται* für *ἤλθεν*).
- IV, 11 = Barn. 19, 7b.
- IV, 12 = Barn. 19, 2g, 2f.
- IV, 13 = Barn. 19, 2h, 11c.
- IV, 14 = Barn. 19, 12<sup>b-d</sup> (*Διδ.* aber hat den Zusatz *ἐν ἐκκλησίᾳ*).
- V = Barn. 20 (geringe Veränderungen in *Διδ.*, s. die Note); Herm. Mand. VIII, 3—5.
- VI, 1 = Barn. 18, 1; 21, 6a.
- VI, 2 = Barn. 19, 8c.

- VI, 3 selbständig.
- VII als Herrngebot liegt Mt. 28, 19 zu Grunde.
- VIII, 1 als Herrngebot liegt Mt. 6, 16 zu Grunde.
- VIII, 2—3 genau nach Mt. 6, 5. 9—13.
- IX, X als Herrngebot liegt Lc. 22. 14 f. zu Grunde; die Gebete scheinen von der Sprache des Johannesevangeliums beeinflusst zu sein; ausserdem ist IX, 4 (X, 5) = Mt. 24, 31; IX, 5 genau nach Mt. 7, 6; X, 5 = Mt. 25, 34; X, 6 = Mt. 21, 9. 15. Barn. 12, 10. 11 (I Cor. 16, 22).
- XI, 3—12 als Herrngebote liegen Stellen wie Mt. 10, 5 f. 7, 15 f. Lc. 9, 1 f. 10, 4 f. zu Grunde; speciell XI, 7 = Mt. 12, 31; XI, 10 = Mt. 23, 3.
- XII ist eine Folgerung aus den Geboten, die c. XI zu Grunde liegen, s. dazu Mt. 10, 40—42; (speciell XII, 3 = II Thess. 3, 10).
- XIII, 1. 2 = Mt. 10, 10. I Cor. 9, 13. 14. Das sich anschliessende Erstlingsgebot ist als eine Folgerung dem mosaischen Gesetz nachgebildet.
- XIV, s. Mt. 5, 23. 24. Maleachi 1, 11. 14.
- XV, 1. 2 ist z. Th. eine Folgerung aus dem c. XI. XIII. Ausgeführten.
- XV, 3 s. die Herrngebote Mt. 5, 22; 18, 15—17. 21 f.
- XVI, 1 = Mt. 24, 42. 44. Lc. 12, 35.
- XVI, 2 = Barn. 4, 9.
- XVI, 3—8 = Mt. 24, 11. 10. 12. 10. 3. 30. 31 (in 1 v. 4 ein Einschiebsel den Antichrist betreffend; XVI, 7 = Sach. 14, 5).

1) Das Alte Testament. Dasselbe ist in der *Act.* nur spärlich benutzt; aber die Fälle von Benutzung, welche vorliegen, zeigen, dass der Verfasser dieselbe Stellung zum A. T. eingenommen hat wie Clemens und Barnabas, und dass er von aller gnostischen Kritik an demselben weit entfernt gewesen ist. David ist (IX, 2) mit demselben Ausdruck bezeichnet wie Jesus, nämlich als *παῖς θεοῦ*; die Stelle c. 1, 11. 14 aus dem Propheten Maleachi (XIV, 3) ist als ein Herrnwort eingeführt. Da unmittelbar vorher unter dem „*κύριος*“ Christus zu verstehen ist, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass der Verf., wie Barnabas u. A., angenommen hat, dass Christus bereits im A. T. gesprochen habe (s. Barn. 5, 6: *οἱ προφῆται, ἀπ’ αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν*). Die ganze Schrift schliesst mit einem

Altlichen Citat (XVI, 7, s. Sach. 14, 5). Das Gebot der Erstlinge (XIII) ist dem mosaischen Gesetze nachgebildet (Deut. 18, 3. 4; Num. 18; Ezech. 44, 30; Nehem. 10, 35—37). Indessen darf man nicht annehmen, dass der Verf. hier die allgemeine Überzeugung, dass die ceremonialgesetzlichen Bestimmungen des A. T. der christlichen Gemeinde nicht gelten, verlassen habe. In diesem Falle hätte er sich ausdrücklich auf das A. T. berufen müssen. Das hat er aber nicht gethan. Das Gebot der Erstlinge ist vielmehr als eine nothwendige Folgerung des Herrngebotes, dass die Verkündiger des Wortes von den Hörern unterhalten werden sollen, eingeführt. Schliesslich ist noch zu bemerken, dass der Verf. in c. II u. III beständig auf den Dekalog Rücksicht genommen und auch die Spruchliteratur des A. T.'s für seine Zwecke benutzt hat<sup>3)</sup>.

2) Das Evangelium. Bei der Composition des ersten Abschnittes des ersten Theiles (c. I—VI) ist der Verf. so verfahren, dass er den Grundgedanken („die beiden Wege“) dem Barnabasbrief entnommen hat; dagegen stammt die Bestimmung des Lebensweges („Gottes- und Nächstenliebe“) sowie die Ausführung der Gottesliebe aus dem Evangelium, alles Übrige wiederum aus dem Barnabasbrief (mit Ausnahme der Satzgruppe III, 1—6). Für den zweiten Abschnitt des ersten Theiles und den ganzen zweiten Theil hat sich der Verf. an das Evangelium gehalten, und zwar in der Weise, dass die Herrngebote die Themata bilden für die Ausführungen, die dem Verf. als apostolische gelten.

Aber was hat der Verf. unter „τὸ εὐαγγέλιον“ oder „τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου“ verstanden?<sup>4)</sup> Jedenfalls eine schriftliche, den Gemeinden wohlbekannte Aufzeichnung, wie die Verweisung „ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ“ (XV, 3. 4) beweist. Der Plural „εὐαγγέλια“ kommt in der Schrift nicht vor. Man kann indess daraus nicht schliessen, dass der Verf. eine einzige evangelische Schrift im Auge gehabt habe; der Singular „Evangelium“ ist lange noch gebraucht worden, nachdem die Vierzahl der Evangelien über allem Zweifel feststand, ja dieser Sprachge-

3) Hingewiesen sei darauf, dass die Stelle aus Maleachi vom Verf. in bemerkenswerther Abweichung von den LXX citirt ist.

4) Das Wort kommt viermal vor, nämlich VIII, 2; XI, 3; XV, 3. 4. Texte und Untersuchungen II, 1.



brauch ist eigentlich nie ganz untergegangen. Indess ist natürlich andererseits die Möglichkeit nicht von vornherein auszuschliessen, dass der Verf. wirklich nur eine bestimmte Schrift im Auge gehabt hat. Nur eine genaue Untersuchung der Textgestalt seiner evangelischen Citate kann hier entscheiden. Zum Glück ist das Material kein ganz geringes.

Διδαχή.	Die Synoptiker.	Sonstige Zeugen.
1) C. I, 2: <i>πρωτον, αγαπήσεις τον θεον τον ποιήσαντά σε· δεύτερον, τον πλησίον σου ως σεαυτόν</i> (cf. II, 1: <i>δευτέρα δε εντολή</i> ).	Mt. 22, 37 f.: <i>ἀγαπήσεις κύριον τον θεόν σου . . . αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή. δευτέρα . . . ἀγαπήσεις τον πλησίον σου ως σεαυτόν.</i>	Barn. 19, 2: <i>ἀγαπήσεις τον ποιήσαντά σε</i> (cf. 20, 2). Just. Apol. I, 16: ( <i>προσκυνήσεις</i> ) . . . <i>κύριον τον θεόν τον ποιήσαντά σε.</i>
2) C. I, 2: <i>πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλω μὴ ποίει.</i>	Mt. 7, 12: <i>πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς.</i> Lc. 6, 31: <i>καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.</i>	Tatian (Zahn § 67): „Diligas dominum tuum et proximum tuum ut te ipsum“. Lamprid., Alex. Sev. 51: „Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris“. Const. App. I, 1: ὁ σὺ μισεῖς ὑφ' ἑτέρου γίνεσθαι σοί, σὺ ἄλλῳ οὐ ποιήσεις. III, 15: ὁ μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλω ποιήσεις. Dagegen die positive, wenn auch von Mt. abweichende Fassung Clem. Hom. 12, 32; 11, 4; 7, 4; Athenag. 32.
3) C. I, 3: <i>Εὐλογεῖτε τοὺς καταρω-</i>	Lc. 6, 27. 28. 32. 35: <i>Εὐλογεῖτε τοὺς</i>	Justin. Apol. I, 15: <i>εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγα-</i>

μένους ὑμῖν καὶ προσ-  
εύχεσθε ὑπὲρ τῶν  
ἐχθρῶν ὑμῶν, νη-  
σεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν  
διωκόντων ὑμᾶς·  
ποία γὰρ χάρις, ἐὰν  
ἀγαπᾷτε τοὺς ἀγα-  
πῶντας ὑμᾶς; οὐχὶ  
καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐ-  
τὸ ποιοῦσιν; ὑμεῖς  
δὲ ἀγαπᾷτε τοὺς μι-  
σοῦντας ὑμᾶς καὶ οὐχ  
ἔξετε ἐχθρόν.

[Ev. sec. Aegypt.:  
οὐ χάρις ὑμῖν, εἰ ἀγα-  
πᾷτε τοὺς ἀγαπῶν-  
τας ὑμᾶς, ἀλλὰ χάρις  
ὑμῖν, εἰ ἀγαπᾷτε τοὺς  
ἐχθρούς καὶ τοὺς μι-  
σοῦντας ὑμᾶς].

4) C. I, 4: Ἐάν τις  
σοι δεξιὰν διαγόνα,  
στρέψον αὐτῷ καὶ  
τὴν ἄλλην, καὶ ἔσῃ  
τέλειος· ἐὰν ἀγα-  
ρεύσῃ σέ τις μίλιον  
ἐν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ  
δύο· ἐὰν ἄρῃ τις τὸ  
ἱμάτιόν σου, δὸς αὐ-  
τῷ καὶ τὸν χιτῶνα·  
ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ  
σοῦ τὸ σόν, μὴ ἀπαί-  
τει· οὐδὲ γὰρ δύ-  
νασαι.

καταρωμένους ὑμᾶς,  
προσεύχεσθε περὶ  
τῶν ἐπηρεαζόντων  
ὑμᾶς . . καὶ εἰ ἀγα-  
πᾷτε τοὺς ἀγαπῶν-  
τας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν  
χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ  
οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς  
ἀγαπῶντας αὐτοὺς  
ἀγαποῦσιν . . . πλὴν  
ἀγαπᾷτε τοὺς ἐχ-  
θρούς ὑμῶν.

Mt. 5, 44. 46: προσ-  
εύχεσθε ὑπὲρ τῶν  
διωκόντων ὑμᾶς . . .  
ἐὰν γὰρ ἀγαπήσῃτε  
τοὺς ἀγαπῶντας ὑ-  
μᾶς, τίνα μισθὸν ἔ-  
χετε; . . . οὐχὶ καὶ  
οἱ ἔθνη τοὺς αὐτοὺς  
ποιοῦσιν;

Mt. 5, 39—41: Ὁ-  
στις σε ῥαπίζει εἰς  
τὴν δεξιὰν διαγόνα,  
στρέψον αὐτῷ καὶ  
τὴν ἄλλην· καὶ τῷ  
θέλοντί σοι κριθῆναι  
καὶ τὸν χιτῶνά σου  
λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ  
καὶ τὸ ἱμάτιον· καὶ  
ὅστις σε ἀγαρεύσει  
μίλιον ἐν, ὕπαγε μετ'  
αὐτοῦ δύο.

Lc. 6, 29. 30: τῷ  
τύποντί σε ἐπὶ τὴν  
διαγόνα πάρεχε καὶ  
τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ

πῶντας ὑμᾶς, τί και-  
νὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ  
οἱ πόρνοι τοῦτο ποι-  
οῦσιν. Ἐγὼ δὲ ὑμῖν  
λέγω· εὐχέσθε ὑπὲρ  
τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν  
καὶ ἀγαπᾷτε τοὺς μι-  
σοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐ-  
λογεῖτε τοὺς κατα-  
ρωμένους ὑμῖν καὶ  
εὐχέσθε ὑπὲρ τῶν  
ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

Tatian (§ 17): „Seg-  
net den, der euch  
flucht, und betet über  
die, welche euch be-  
lästigen. Wenn ihr  
liebt den, der euch  
liebt, was ist euer  
Dank? Denn wenn  
du liebst den, der dich  
liebt, so thun auch die  
Heiden also u. s. w.“

Tatian (§ 17): „Qui  
percutit maxillam tu-  
am, porrige ei et al-  
teram partem. Und  
wer dich zwingt, dass  
du eine Meile mit  
ihm gehst, gehe mit  
ihm zwei andere, und  
wer nehmen will dei-  
nen Leibrock, gieb  
ihm auch deinen  
Mantel. Wenn Einer  
das deine wegnimmt,  
fordere es nicht\*.“

Justin. Apol. I, 16:  
τῷ τύποντί σου τὴν

τοῦ ἀρροντός σου τὸ  
ἱμάτιον καὶ τὸν χι-  
τῶνα μὴ κωλύσης . . .  
ἀπὸ τοῦ ἀρροντος τὰ  
σὰ μὴ ἀπαίτει.

σιαγόνα πάρεχε καὶ  
τὴν ἄλλην, καὶ τὸν  
ἀρροντά σου τὸν χι-  
τῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ  
κωλύσης . . . παντὶ  
δὲ ἀγγαρεύοντί σε  
μίλιον ἀκολουθήσον  
δύο.

Celsus ap. Orig. VII,  
58 (nach Lucas).

Marcion ap. Tert.  
adv. Marc. IV, 16  
(nach Lucas).

Zu dem τέλειος s.  
Mt. 5, 43.

5) C. I, 5: Παντὶ  
τῷ ἀντοῦντί σε δι-  
δου καὶ μὴ ἀπαίτει.

Lc. 6, 30: παντὶ  
αἰτοῦντί σε δίδου  
καὶ . . . μὴ ἀπαίτει  
(Mt. 5, 42: τῷ αἰ-  
τοῦντί σε δίδου).

6) C. I, 5: ἐν συνο-  
χῇ δὲ γενόμενος ἐξε-  
τασθήσεται περὶ ὧν  
ἔπραξε, καὶ οὐκ ἐξ-  
ελεύσεται ἐκεῖθεν μέ-  
χρις οὗ ἀποδοῖ τὸν  
ἔσχατον κοδράντην.

Mt. 5, 25. 26: καὶ  
εἰς φυλακὴν βληθή-  
σῃ· ἀμὴν λέγω σοι,  
οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖ-  
θεν ἕως ἂν ἀποδοῖς  
τὸν ἔσχατον κοδράν-  
την.

7) C. III, 7: Ἰσθι  
πραῦς, ἐπεὶ οἱ πρα-  
εῖς κληρονομήσουσι  
τὴν γῆν.

Mt. 5, 5: μακάριοι  
οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ  
κληρονομήσουσι τὴν  
γῆν.

8) C. VII, 1: βαπτί-  
σατε εἰς τὸ ὄνομα  
τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ  
υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου  
πνεύματος.

Mt. 28, 19: βαπτί-  
σαντες αὐτοὺς εἰς τὸ  
ὄνομα τοῦ πατρὸς  
καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ  
ἁγίου πνεύματος.

9) C. VIII, 1: αἱ  
δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ

Mt. 6, 16: ὅταν δὲ  
νηστεύητε, μὴ γίνεσ-

ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν.

10) C. VIII, 2: μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῦ οὐρανῷ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.

11) C. IX, 2: Voranstellung des Kelchs vor das Brod.

12) C. IX, 4 (cf. X, 5): συνάγειν ἐκκλησίαν ἀπὸ τῶν περὶ τῆς γῆς (ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων) εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.

13) C. IX, 5: μὴ

θε ὡς οἱ ὑποκριταί.

Mt. 6, 5: ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί. 9—13: οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημα σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Lc. 22, 14 f. (17).

Mt. 24, 31: καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων.

Mt. 7, 6: μὴ δῶτε



δοῶτε τὸ ἅγιον τοῖς τοῖς ἅγιον τοῖς κυσί.  
κυσί.

14) C. X, 5: βασι- Mt. 25, 34: τὴν ἡ-  
λείαν, ἣν ἡτοίμασας τοιμασμένην ὑμῶν βα-  
αὐτῇ. σιλείαν.

15) C. X, 6: ὡ- Mt. 21, 9. 15: ὡ-  
σαννὰ τῷ θεῷ Δα- σαννὰ τῷ υἱῷ Δα-  
βίδ. υεῖδ.

16) C. XI, 3 f.; hier  
hat der Verf. Stellen  
wie Mt. 10, 5 f.; 7,  
15 f.; Lc. 9, 1 f.: 10,  
4 f. im Sinn gehabt.

17) C. XI, 7: πᾶσα Mt. 12, 31: πᾶσα  
γὰρ ἁμαρτία ἀφεθή- ἁμαρτία . . ἀφεθήσε-  
σεται, αὕτη δὲ ἀ- ται τοῖς ἀνθρώποις,  
μαρτία οὐκ ἀφεθή- ἢ δὲ τοῦ πνεύματος  
σεται. βλασφημία οὐκ ἀφε-  
θήσεται (abweichend  
bei Mr. u. Lc.).

18) C. XI, 10: εἰ Mt. 23, 3: λέγουσιν  
ἂ διδάσκει οὐ ποιεῖ. γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν.

19) C. XI, 5 f. πεν- Mt. 7, 15; 24, 11.

20) C. XIII, 1. 2: Mt. 10, 10: ἄξιος  
προφήτης (διδάσκα- γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς  
λος) ἄξιος ὥσπερ ἐρ- τροφῆς αὐτοῦ.

21) C. XIV, 2: Πᾶς Mt. 5, 23. 24: ἐὰν  
δὲ ἔχων ἀμφιβολίαν οὖν προσφέρῃς τὸ  
μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐ- δῶρόν σου ἐπὶ τὸ  
τοῦ μὴ συνελθῆτω θυσιαστήριον . . ὑπ-  
ὑμῶν, ἕως οὗ διαλλα- αγε πρῶτον διαλ-  
γῶσιν, ἵνα μὴ κοινω- λάγηθι τῷ ἀδελφῷ  
θῇ ἢ θυσία ὑμῶν. σου . . καὶ τότε πρόσ-  
φερε τὸ δῶρόν σου.  
[ἑταῖρος im N. T. nur  
bei Mt.].

Tatian (§ 27) nach  
Mr. 3, 29. Lc. 12, 10.

22) C. XVI, 1: Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθῇτωσαν, καὶ αἱ ὁσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται.

23) C. XVI, 3. 4: Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος· ἀνυπόστατος γὰρ τῆς ἀνομίας, μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσιν καὶ παραδώσουσιν . . . ἀθέμιτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος.

24) C. XVI, 5: καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται, οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται.

25) C. XVI, 6—8: καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον, ση-

Mt. 24, 42. 44: γρηγορεῖτε οὖν ὅτι οὐκ οἴδατε ποῖα ἡμέρα ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται . . . γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ἡ οὐ δοκεῖτε ὥρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται. Lc. 12, 35: ἕστωσαν ὑμῶν αἱ ὁσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καιόμενοι.

Mt. 24, 10. 11: καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους· καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς· καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. Mt. 7, 15: πρόβατα, λύκοι. Mt. 24, 21: θλίψις μεγάλη οἷα οὐ γέγονεν ἀπ' ἀρχῆς κόσμου . . οὐδ' οὐ μὴ γένηται.

Mt. 24, 10. 13: καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ . . ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.

Mt. 24, 3: τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας. 24, 20. 31: καὶ τότε φανήσεται

Im Diatessaron hat (§ 80) Lc. 12, 35 bei Mt. 25 gestanden.

μεῖον ἐκπετάσεως ἐν	τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ
οὐρανῶ, εἴτα σημεῖον	τοῦ ἀνθρώπου ἐν
φωνῆς σάλπιγγος καὶ	οὐρανῶ ... καὶ ὄψον-
τὸ τρίτον ἀνάστασις	ται τὸν υἱὸν τοῦ ἀν-
νεκρῶν, οὐ πάντων	θρώπου ἐρχόμενον
δέ . . . τότε ὄψεται	ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ
ὁ κόσμος τὸν κύ-	οὐρανοῦ ... καὶ ἀπο-
ριον ἐρχόμενον ἐπά-	στελεῖ τοὺς ἀγγέ-
νω τῶν νεφελῶν τοῦ	λους αὐτοῦ μετὰ σάλ-
οὐρανοῦ.	πιγγος μεγάλης καὶ
	ἐπισυνάξουσιν τοὺς
	ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ.

Von diesen 23 Stücken — Nr. 16 u. 19 sind bei Seite zu lassen — müssen 17 einfach auf das Matthäusevangelium zurückgeführt werden (Nr. 1; 6—10; 12—15; 17; 18; 20; 21; 23—25); in Bezug auf zehn lässt sich dabei ohne Weiteres annehmen, dass der Matthäustext, wie wir ihn jetzt lesen, dem Verf. vorgelegen hat (Nr. 7—10; 12—14; 17; 18; 20). Wichtig ist, dass er bereits die Doxologie beim VU. bietet<sup>5)</sup>. Was die 7 übrigen Stücke betrifft, so können die Abweichungen vom Matthäustext in Nr. 6 und 21 nichts besagen, da der Verf. hier augenscheinlich frei citirt hat. Auf einen anderen Text führen auch nicht die Abweichungen in Nr. 15 und 23—25: sie zeigen nur, dass der Verf. sich noch gestattete, ganz frei mit dem überlieferten evangelischen Texte zu verfahren. Statt „Hosanna dem Sohne David’s“ schreibt er „Hosanna dem Gotte David’s“<sup>6)</sup>, und die eschatologische Rede bei Matthäus hat er so bearbeitet, verkürzt und geglättet, dass alles Singuläre und „Jüdische“ weggefallen ist. Nach diesen 10+6 Stücken also wäre zu urtheilen, dass der Verf. unter dem Evangelium das uns vorliegende Matthäusevangelium und kein anderes verstanden habe.

Allein nach Nr. 1 hat der Verf. im Verse Mt. 22, 37 „τὸν ποιήσαντά σε“ gelesen; er hat diese Worte aus Barnabas; allein Justin bietet sie auch. Da eine Abhängigkeit des Justin von

5) Über die kleinen Abweichungen s. die Note zu VIII, 2.

6) Über diese Correctur s. die Note zu X, 6.

Barnabas nicht erwiesen ist, so ist anzunehmen, dass eine evangelische Schrift diesen Zusatz enthalten hat<sup>7)</sup>.

Ferner ist Nr. 2 in unserem Matthäusevangelium nicht nachweisbar, in dieser Gestalt überhaupt in keinem Evangelium; dagegen stimmt hier Lamprid., Alex. Seyf. 51. Die Sentenz ist, wie die Citate aus den ap. Constitutionen und aus den clementinischen Homilien beweisen, im 2. und 3. Jahrhundert in sehr verschiedenen Fassungen bekannt gewesen. Die negative Fassung wird jedenfalls auch einer evangelischen Relation entnommen sein.

Diese beiden Stellen beweisen bereits, dass dem Verf. der *Αἰσαχίη* nicht der Matthäustext allein vorgelegen haben kann, den wir jetzt für den Ausgang des 2. Jahrhunderts (mit Sicherheit) feststellen können. Allein noch sind 5 Stellen (Nr. 3—5; 11; 22) übrig, welche kein anderes Urtheil zulassen, als dies, dass der Verf. einen Matthäustext mit lucanischen Zusätzen, resp. einen aus Matthäus und Lucas zusammengesetzten und daneben manches Eigenthümliche bietenden Text vor sich gehabt hat.

Schon dieses erscheint wichtig, dass er (Nr. 11) mit Lucas (gegen Matthäus) den Kelch dem Brode vorangestellt hat; allein völlig entscheidend ist das, was unter Nr. 3—5 und 22 angeführt ist. Was zunächst Nr. 3 betrifft, so liegt die Textmischung auf der Hand. Die *Αἰσαχίη* folgt in der Hauptsache dem Lucas, aber „τὰ ἔθνη“ stimmt mit Matthäus: „οἱ ἔθνη“ und das lucanische „τῶν ἐπιρρεαζόντων ὑμῶς“ fehlt in der *Αἰσαχίη* und bei Matthäus. Doch auch der Lucastext ist nicht genau wiedergegeben. Die *Αἰσαχίη* hat zwei Zusätze, die sich dort nicht finden: „ρηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμῶς“ und „καὶ οὐχ ἔξετε ἔχθρον“. Es lässt sich allerdings, namentlich in Ansehung des zweiten Zusatzes, fragen, ob sie nicht auf Rechnung des Verfassers zu setzen sind, also nicht auf eine schriftliche Überlieferung zurückgehen. Diese Frage sicher zu beantworten, fehlen uns die Mittel. Aber unwidersprechlich bleibt, dass eine

7) Hiernach ist Semisch's (Justin I S. 277) Urtheil, die Worte seien ein eingedrungenener unbiblischer Zusatz, der dem Zorneifer Justin's über die Behauptungen des Gnosticismus seinen Ursprung verdanke, nicht mehr haltbar.



Textmischung hier vorliegt. Dieselbe erhält noch ein überraschendes Licht aus dem Diatessaron Tatian's; nämlich auch in dem Diatessaron liegt der Lucastext in der betreffenden Perikope zu Grunde, und doch bietet auch dieses statt des lucanischen „οἱ ἄμαρτωλοί“ wie Matthäus und die *Αἰδαχή*: „die Heiden“. Die anderen Eigenthümlichkeiten in der *Αἰδαχή* werden von dem Diatessaron nicht bezeugt; aber dass das Zusammentreffen mit demselben kein zufälliges ist, lehrt das Folgende.

Nr. 4 ist ohne Zweifel für das Evangelium, welches die *Αἰδαχή* benutzt hat, die wichtigste Perikope. Ich bezeichne die 4 Sätze mit a, b, c, d; hiernach bietet Mt. a, c, b, Lc. a, c, d. In der *Αἰδ.* sind also diese beiden Texte verschmolzen, und zwar ist a und b fast wörtlich genau in der Fassung des Mt. aufgenommen (mit dem Zusatz: „καὶ ἔσθι τέλειος“ nach Mt. 5, 43), d ist etwas frei nach Lc. gestaltet, b ist sehr frei nach Mt. geformt, weicht aber von der Recension in Lc. ganz ab. Liegt hier die Textmischung auf der Hand, so ist das interessanteste die Vergleichung mit Justin und Tatian. Ersterer bietet a, c, b wie Matthäus, giebt aber den Text von a und b trotzdem nach Lucas. Dagegen bietet Tatian a, b, c, d wie die *Αἰδαχή*, weicht aber darin von dieser ab, dass er a nach Lc. giebt und mit Mt. *χιτῶνα, ἱμάτιον* ordnet. Kann man die Übereinstimmung a, b, c, d im Diatessaron und in der *Αἰδαχή* für zufällig halten, während sowohl Mt., als Lc., als Justin die Reihenfolge a, c bieten? Zahn bemerkte (a. a. O. S. 136) zu der Reihenfolge im Diatessaron, die Umstellung sei wahrscheinlich ein Gedächtnissfehler. Allein angesichts des Textes in der *Αἰδαχή* wird man das nicht mehr behaupten können. Gewiss, die Annahme einer Benutzung der *Αἰδαχή* durch das Diatessaron oder umgekehrt wäre eine abenteuerliche Idee; aber diese Annahme ist auch nicht die nächstliegende; vielmehr ist zunächst zu schliessen, dass man in der Zeit bis c. 170 in sehr verschiedener Weise zum Zweck des Gebrauches die evangelischen Texte gemischt hat, und dass das Diatessaron Tatian's nicht die erste Evangelienharmonie gewesen ist — was sind denn unser Matthäus und unser Lucas anders als Compilationen aus älteren Schriften? —, sondern die erste Harmonie aus den vier Evangelien. In seinem Werk über Justin hat von Engelhardt (Christenthum Justins des Märtyrers S. 345 f.) wahrscheinlich zu machen ge-

sucht, dass Justin's Evangeliencitaten eine zum kirchlichen Gebrauche zusammengestellte Harmonie der drei ersten Evangelien, genauer ein ganz wesentlich aus Mt. u. Lc. zusammengesetzter und frei bearbeiteter Text, zu Grunde gelegen hat. Auf dieselbe Annahme werden wir durch die Betrachtung des „Evangeliums“ der *Ιουδαχί* geführt, nur dass hier allem Anschein nach der Matthäustext noch stärker überwog als in Justin's Evangelium. Hält man auch alle die Sätze, welche die *Ιουδαχί* allein bietet (das „*κηρύττετε ἐπὲρ τ. διωκόντων ὑμῶν*“ „*οὐχ' ἐξέτε ἔχθρον*“ „*οὐδε γὰρ δύνανται*“) für freie Zusätze des Verfassers — die Annahme ist jedenfalls unvermeidlich, dass er nicht lediglich unseren Mt., aber auch nicht diesen und unseren Lucas, sondern einen aus beiden Evangelien irgendwie gemischten Text als „das Evangelium des Herrn“ benutzt und citirt hat. Für die Mischung darf man sich schliesslich auch auf Nr. 22 berufen. Die Stelle würde für sich allein nicht viel besagen. Aber in Hinblick auf die Mischungen in Nr. 3 und Nr. 4, in Hinblick auf die offenbare Benutzung einer Lucasstelle in Nr. 5, endlich in Erwägung, dass sich wiederum im Diatessaron Lc. 12, 35 ebenfalls bei den eschatologischen Schlussreden — wenn auch an einem anderen Orte — findet, wird man die Textmischung in Nr. 22 nicht für bedeutungslos halten können. Soweit das Material Schlüsse zulässt, scheint somit das Urtheil gesichert, dass der Verf. der *Ιουδαχί* unter dem „Evangelium des Herrn“ ein aus dem Lucas-Ev. bereichertes Matthäus-Evangelium vorausgesetzt und benutzt hat. Ist das vielleicht das Ev. sec. Aegyptios? Für diese Hypothese lassen sich manche Gründe anführen.

Wie aber steht es mit dem Evangelium nach Johannes? In den Citaten des Verfassers findet sich nicht die geringste Spur desselben. Unter den Begriff „Evangelium des Herrn“ fällt es also keinesfalls. Aber um so frappanter sind die zahlreichen Berührungen, die sich zwischen diesem Evangelium und den drei eucharistischen Gebeten finden, welche der Verf. (c. IX u. X) mitgetheilt hat. Nirgendwo in der *Ιουδαχί*, ist abgesehen von c. IX u. X, auch nur ein Anklang an das Joh.-Ev. nachweisbar: dagegen hier sind folgende Parallelen zu verzeichnen:

- 1) C. IX, 2: *ἡ ἀμπελος*, s. Joh. 15, 1 f.
- 2) C. IX, 2. 3. X, 2: *ἡ ἐγνώρισας ἑμὴν διὰ Ἰησοῦ*, s. Joh.

15, 15: πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν. 17, 26: ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω (dies feierliche γνωρίζειν ist nur johanneisch).

- 3) C. IX, 3: κλάσμα. Das Wort kommt im N. T. nur in der Geschichte der wunderbaren Brodvermehrung vor, und zwar in allen vier Evangelien. Johannes aber schliesst bekanntlich an den Bericht über diese Geschichte (c. 6) sofort die Rede des Herrn über das h. Brod, welches vom Himmel stammt. Dass die eucharistischen Gebete in der *Λιταρχή* aber überhaupt an Joh. 6 anklingen, darüber s. Nr. 9.
- 4) C. IX, 3: ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως. Diese Zusammenstellung ist johanneisch, s. z. B. 17, 3.
- 5) C. IX, 4: ἐγένετο ἐν, s. Joh. 17, 11. 21. 22.
- 6) C. X, 2: πάτερ ἄγιε, s. Joh. 17, 11: πάτερ ἅγιε.
- 7) C. X, 2: ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας, s. Joh. 17, 6. 11. 26; speciell zu dem κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν s. Joh. 1, 14: ὁ λόγος ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.
- 8) C. X, 2: ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας; der Ausdruck ἀθανασία ist dem Johannes fremd, er sagt dafür ζωὴ αἰώνιος; aber die Zusammenstellung ist echt johanneisch; s. Joh. 6, 69. 70: ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν. Joh. 20, 31 u. a. St.
- 9) C. X, 3: ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον, das ist genau der Gedanke, wie er in Joh. 6 ausgeführt ist, s. 6, 27: ἡ βρωσὶς ἣ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον. 35.51—58: ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα. 63.
- 10) C. X, 5: τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ, s. Joh. 17, 15: ἐρωτῶ ἵνα . . . τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.
- 11) C. X, 5: τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, s. Joh. 17, 23. I Joh. 2, 5; 4, 12. 17. 18.

12) C. X, 5: τὴν ἁγιασθεῖσαν, s. Joh. 17, 17: ἁγιάσον αὐτοῦς. 17, 19: ἵνα ὥσιν καὶ αὐτοὶ ἁγιασμένοι.

Nach dieser Tabellentafel ist die innere Verwandtschaft der Gebete mit dem Johannesevangelium nicht wohl in Abrede zu stellen. Was aber mehr besagen will als alle einzelnen Übereinstimmungen — die ganze Auffassung vom Abendmahl, wie sie in den Gebeten zu Tage tritt, ist genau dieselbe wie die, welche in Joh. 6 vorliegt. Es fehlt die Rücksichtnahme auf die Sündenvergebung und den Tod Christi dort und hier; dagegen tritt die Mahlzeit unter den Gesichtspunkt einer „geistlichen Speise“, die da zum ewigen Leben führt. Dass die Gebete aus dem Geiste stammen, aus welchem Joh. 6 und 17 geflossen sind, unterliegt keinem Zweifel. Aber freilich ist damit nicht entschieden, dass diese Capitel wirklich den Gebeten zu Grunde liegen. Für überaus wahrscheinlich darf man es allerdings halten; allein es ist andererseits bekannt — namentlich Holtzmann ist diesen Parallelen nachgegangen —, dass sich in der nachapostolischen Literatur „Johanneisches“ findet, wo doch eine Bekanntschaft mit dem Johannesevangelium entweder nicht nachweisbar oder höchst unwahrscheinlich ist. Allerdings so gehäuft wie hier in den Gebeten sind die Anklänge in jenen Fällen sonst nirgends; daher liegt die Annahme einer wirklichen literarischen Verwandtschaft hier näher als in allen ähnlichen Fällen. Statuirt man sie, so wäre aber noch nicht zu folgern, dass der Verfasser der *Αἰδαχή* das Johannesevangelium gekannt oder gar als „Evangelium“ benutzt hat. Es würde, da ihm die Gebete ohne Zweifel überliefert sind, nur folgen, dass in den Kreisen, aus welchen diese Gebete stammen, das Joh.-Ev. bekannt gewesen ist, resp. dass diese Gebete ihren Ursprung aus dem johanneischen Kreise haben. Betreffs des Verfassers der *Αἰδαχή* bleibt es dabei, dass er eine Bekanntschaft mit dem Joh.-Ev. nicht verräth. Übrigens ist zu beachten, dass die Gebete bei aller Verwandtschaft mit Johannes einen Gedanken in die h. Feier hineinlegen, der ihnen eigenthümlich ist. Die das Abendmahl feiernde Gemeinde erwartet bei der Mahlzeit ihren Herrn und sieht in dem h. Brode ein Abbild der Vereinigung aller Glieder der Kirche auf Erden in dem zukünftigen Reiche Gottes.

3) Der Barnabasbrief. Überaus lehrreich ist das Verhältniss der *Αἰδαχή* zu diesem Briefe. Der erste Abschnitt des



ersten Haupttheils der *Αδαχί* (c. I—VI) stammt zum grössten Theile aus Barn. 15—20 (s. die Tabelle S. 66 f.). Angesichts dieses Thatbestandes ist zunächst noch einmal die alte Frage aufzuwerfen, ob die cc. 18—21 wirklich ein integrierender und ursprünglicher Bestandtheil des Barnabasbriefes sind. Man hat dagegen geltend gemacht, dass sie in der alten lateinischen Übersetzung fehlen und dass ihr Inhalt sich von dem der cc. 1—17 sehr erheblich unterscheide. Allein erstlich ist die Bezeugung dieser Capitel — sie sind schon von Clemens und Origenes als zum Barnabasbrief gehörig citirt worden — eine vortreffliche, sodann sind viele feine und belangreiche Beziehungen zwischen c. 1—17 (namentlich c. 1—4) und c. 18—21 nachweisbar. Eine erneute genaue Prüfung hat mich in der Einheit des Barnabasbriefes in seiner überlieferten Gestalt durchweg bestärkt. Die Dinge liegen m. E. so klar, dass man auf eine detaillirte Beweisführung z. Z. verzichten darf, bis sich ein Widerspruch erhebt<sup>8)</sup>. Bemerkt sei übrigens, dass Heydecke, welcher den Barnabasbrief für interpolirt erklärt, die cc. 15—21 zum ursprünglichen Brief rechnet. Es bringt aber die *Αδαχί* selbst ein sehr werthvolles Zeugniß für die Einheit des überlieferten Barnabasbriefes. In c. XVI, 2 nämlich hat sie einen längeren Satz aus Barn. 1, 10 herübergenommen und in c. X, 6 folgt sie der ausdrücklichen Anweisung des Barnabas (c. 12, 10. 11), dass man Jesus nicht David's Sohn, sondern David's Herrn (Gott) nennen solle. Sie hat also nicht nur die Schlusscapitel, sondern auch die erste grössere Hälfte des Briefes gekannt. Natürlich ist das kein strenger Beweis für die Einheit, aber doch eine werthvolle Stütze derselben: die älteste Schrift, welche die Existenz des Barnabasbriefes bezeugt, hat sowohl aus c. 4 u. c. 12 als aus c. 18—21 geschöpft; also gehörten diese Stücke doch wahrscheinlich zusammen, d. h. die Schlusscapitel sind ein integrierender Bestandtheil des Briefs.

Unbedenklich darf man sagen, der Verf. der *Αδαχί* hat aus dem Barnabasbrief geschöpft, nicht umgekehrt. Was Bar-

8) S. Müller, Barnabasbrief S. 344 f.; Heydecke, Dissert. qua Barnabae ep. interpolata demonstr. p. 12—14; Rendall bei Cunningham, A dissert. on the ep. of S. Barn. p. 78 sq.; meine Ausgabe des Briefes (PP. App. Opp. I, 2 p. 73); Krawutzky in der Tüb. Quartalschrift 1882 S. 369 f.

nabas c. 19 bietet, ist eine rudis indigestaque moles ohne Zusammenhang und ohne Disposition. Es ist bewunderungswürdig, was der Verf. der *Αἰδαχή* aus diesem wüsten Haufen von moralischen Sätzen gemacht hat! Er hat ein streng gegliedertes, trefflich geordnetes Compendium der christlichen Moral geschaffen. Die Aufgabe, aus c. 19 des Barnabasbriefs mit Hülfe einiger Sätze der Bergpredigt ein solches Compendium abzufassen, könnte noch heute von Niemandem in einer trefflicheren Weise gelöst werden als dies vom Verf. der *Αἰδαχή* geschehen ist. Man wird es nach genauem Studium der Composition der *Αἰδαχή* (s. oben S. 38 f.) kaum für glaublich halten, dass diese ausgezeichnet disponirten Abschnitte nicht frei vom Verfasser componirt worden sind, sondern dass er sich hier treu an eine ihm den Stoff darbietende Vorlage gebunden hat. Welche zahlreichen Umstellungen, neue Verbindungen und Einschiebungen er vornehmen musste, das zeigt die oben gegebene Tabelle. Ausgelassen hat er nur sehr Weniges und dies fast durchweg mit gutem Grund. Es fehlen in *A.* ein paar kurze Sätze aus B. 19, 2. 3. 8., theils weil sie zu allgemein gehalten waren, theils weil sie im Folgenden besser präcisirt noch einmal vorkamen. Es fehlt in *A.* der unverständliche Satz B. 19, 4: *οὐ μὴ σου ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξέλθῃ ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινῶν*, ebenso ist in *A.* der schlechtgebaute, überladene Satz B. 19, 10 entlastet und verkürzt worden. Es fehlt endlich das „*οὐ μὴ λάβῃς ἐπὶ ματαίῳ τὸ ὄρομα κυρίου*“ in B. 19, 5, weil der Verf. diese specielle Ermahnung in seinem Kataloge nicht unterbringen konnte. Dies sind alle Auslassungen; denn mit dem Fehlen des Satzes B. 19, 8: „*ὅσον δύνᾳσαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἀγρεύσεις*“ in *A.* hat es eine besondere Bewandniss (s. unten).

Das Schema der beiden Wege hat die *A.* aus dem Barnabasbrief; aber sie setzte an die Stelle „des Lichts und der Finsterniss“ als deutlichere Bezeichnungen vielmehr „das Leben und den Tod“ nach einer Andeutung, die Barnabas selbst (19, 1; 20, 2) gegeben hatte. Als der Lebensweg werden nun in der *Αἰδ.* die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe bezeichnet, während Barnabas — man darf darin wohl einen Beweis seines höheren Alters erkennen — zwischen Gottes- und Nächstenliebe überhaupt einen Unterschied nicht gemacht hat. Die Gottesliebe ist in der *Αἰδ.* nach dem Evangelium (und nach Hermas) aus-

geführt, die Nächstenliebe dagegen und der Weg des Todes (mit Ausnahme von III, 1—6) nach Barnabas. Die ziemlich zahlreichen kleinen Veränderungen und Zusätze zum Barnabastexte in *A.* nehmen meistens ein besonderes Interesse nicht in Anspruch. Sie erklären sich zu einem Theile aus der Absicht des Bearbeiters, dem mosaischen Dekalog entsprechend seine Ermahnungen zu gestalten, zu einem Theile aus dem Streben nach Vollständigkeit; aber mit fünf Veränderungen hat es doch eine andere Bewandniss.

1) Barn. sagt 19, 5 ganz allgemein: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου, die *Aid.* dagegen fordert (II, 7): οὓς μὲν ἐλέγξεις, περὶ ὧν δὲ προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου. Unzweifelhaft ist damit die Ermahnung des Barnabas abgeschwächt. Die *Aid.* verlangt nicht mehr, dass man jeden Nächsten ὑπὲρ τὴν ψυχὴν liebe, sondern nur gewisse Nächste.

2) Barn. schreibt 19, 11: εἰς τέλος μισήσεις τὸν πονηρόν, die *Aid.* dagegen fordert (II, 7): οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον. Das ist unzweifelhaft eine Correctur des Satzes des Barnabas; denn nur in Hinblick auf diesen Satz kann das Verbot in der *Aid.* niedergeschrieben worden sein, da eine andere Stelle in c. 19 nicht parallel ist. Mag nun auch Barnabas unter dem πονηρός allein den Teufel verstanden haben — der Verf. der *Aid.* hat ihn so nicht verstanden. Seine Formulirung stellt sich wiederum als die Milderung einer Schrofftheit dar, die sich bei B. nicht minder in der in Nr. 1 geforderten Liebesverpflichtung wie in diesem Hass gegenüber dem Bösen zeigt.

3) Barn. schreibt 19, 9. 10: ἀγαπήσεις ὡς κόριν τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου. μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας, die *Aidaché* dagegen (IV, 1) ermahnt: τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν. Das ist eine gründliche Umarbeitung! Den Gerichtstag hat die *Aid.* ganz weggelassen, auch die Pflicht, den Verkündiger des Wortes Gottes wie seinen Augapfel zu lieben, hat sie — erschien diese Mahnung schon barok? — gestrichen. Dagegen erhielt die Mahnung nun eine Fassung, kraft welcher ihre Beobachtung wirklich controlirt werden kann. Man soll des Verkündigers des göttlichen Worts

stets eingedenk sein, d. h. man soll für ihn sorgen (c. XIII), sich ihm anschliessen u. s. w., und man soll ihn zweitens ehren, wie den Herrn. Dass hier ein gewaltiger Fortschritt über Barnabas hinaus in der Sorge für die Organisirung der Gemeinden vorliegt, ist offenbar.

4) Barn. schreibt 19, 12 einfach: ἐξομολογίση ἐπὶ ἁμαρτίαις σου, die *Διδαχή* fügt (IV, 14) hinzu „ἐν ἐκκλησίᾳ“. Auch dieser Zusatz ist sehr beachtenswerth; es gilt von ihm dasselbe was zu Nr. 3 gesagt ist.

5) Unbedeutender, aber doch nicht ganz zu übersehen, ist, dass die *Διδ.* IV, 10 statt „ἰλθεν“ (B. 19, 7) „ἔρχεται“ bietet. Es sei dies wenigstens erwähnt.

Man wird zugestehen, dass die sub 1—4 angeführten Fälle der Beachtung in hohem Grade würdig sind. Sie zeigen, wie rasch die Entwicklung im ersten Jahrhundert der Kirche verlaufen ist, und wie man desshalb bereits nach wenigen Jahren das Bedürfniss fühlte, überlieferte Schriften zu recensiren<sup>9)</sup>.

Schliesslich ist noch einer Auslassung zu gedenken. Der Verf. hat in c. II—IV den Satz des Barnabas (19, 8): „ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἀγνεύσεις“ nicht aufgenommen. Nun, dieser Satz konnte auch um der Einschränkung willen, die ihm beigefügt ist, in dem streng disponirten Abschnitte c. II—IV keine Stelle finden; aber er ist in dem Anhang zu den beiden Wegen c. VI, 2. 3 dem Sinne nach aufgenommen. Hier erprobt es sich noch einmal, dass wir diese Verse (s. oben S. 41 f. und die Note z. d. St.) richtig erklärt und den Zusammenhang, in welchem sie mit c. I—V stehen, zutreffend aufgefasst haben.

Da die cc. I—VI fast durchweg von älteren Schriften — Evangelium und Barnabasbrief — abhängig sind, und da die

---

9) Was die Zeit des Barnabasbriefes betrifft, so halte ich daran fest, dass mit den Angaben in c. 4 chronologisch nichts anzufangen ist, und dass sich c. 16, 3. 4 auf die Wiederherstellung des jüdischen Tempels, nicht auf den Bau eines geistlichen Tempels, bezieht (s. die Prolegg. zu meiner Ausgabe des B. p. LXVII sq.); aber ich wage nur noch zu behaupten, dass der Brief nicht nach dem J. 125 geschrieben sein kann, lasse daher die ganze Zeit zwischen 96—125 für seine Abfassung offen, weil in diesem ganzen Zeitraume Gerüchte über den Wiederaufbau des jüdischen Tempels resp. Hoffnungen, die sich zu Gerüchten verdichteten, vorhanden gewesen sein können.



kleinen Freiheiten, die sich der Verf. beiden gegenüber genommen hat, für ihn sehr charakteristisch sind (s. oben S. 50 f. und das eben sub 1—4 Bemerkte), so ist es geboten, den einzigen selbständigen grösseren Abschnitt in diesem Theile (III, 1—6) genau daraufhin anzusehen, ob derselbe nicht auch ein charakteristisches Gepräge trägt. Das Ergebniss dieser Untersuchung enttäuscht. Doch darf vielleicht das Eine als bemerkenswerth angeführt werden, dass der Verf. so ausdrücklich vor den verschiedenen Formen der Magie warnt (III, 4: *ὁλωνοσζόπος, ἑπασιδός, μαθηματικός, περικαθαίρων*). Wenigstens ist diese Warnung die speciellste, die in dem sonst sehr allgemein gehaltenen Kataloge vorkommt.

Über die richtige Einsicht in die Composition und Haltung der *Αἰδαχή* hinaus ist die Vergleichung mit dem Barnabasbrief in dreifacher Hinsicht noch von hohem Werthe. Erstlich bietet die *Αἰδ.* das älteste, mit aller Genauigkeit zu ermittelnde Beispiel der Umformung einer urchristlichen Schrift in eine andere. Als solches hat sie ihre nächste Parallele an dem 2. Petrusbrief in seinem Verhältniss zum Judasbrief. Aber man darf wohl auch an das Verhältniss der Herrnreden bei Matthäus und bei Lucas erinnern. Wie der Verf. der *Αἰδαχή* aus dem ungeordneten Haufen von Sprüchen des Barnabas nach sachlichen Gesichtspunkten in sich zusammenhängende Gruppen geschaffen hat, so hat auch der erste Evangelist die verstreuten Sprüche des Herrn, die ohne Verbindung unter einander überliefert waren, zu zusammenhängenden Reden verarbeitet und sich dabei allerlei Freiheiten gestattet. Das Studium des Verhältnisses der *Αἰδ.* zu Barn. ist daher allen denen besonders zu empfehlen, welche die synoptische Frage bearbeiten wollen. Zweitens ist die Benutzung des Barnabasbriefs durch den Verf. der *Αἰδαχή* für das Ansehen und die Geschichte jenes Briefs in ältester Zeit von hoher Bedeutung. Seine Schlussermahnungen sind neben dem Evangelium benutzt worden, um die *διδαχή κυρίου διὰ τῶν ὑ' ἀποστόλων* festzustellen. Das setzt ein hohes Ansehen des Briefes voraus. Der Verf. der *Αἰδαχή* hat sich gewiss nicht mit fremden Federn schmücken wollen, d. h. er hat nicht etwa darauf gerechnet, dass seinen Lesern der Barnabasbrief unbekannt sei — die Geschichte beider Schriften spricht gegen diese ohnehin precäre Annahme —, sondern er hat die Sätze, die er bei Barnabas las, als die christ-

lichen Moralsätze d. h. als Gemeingut aller Christen angesehen und demgemäss verwerthet. Er hat ferner im 16. Capitel mitten in das Mosaik, das er aus Evangeliencitaten zusammengesetzt hat, einen Satz aus dem Barnabasbrief eingefügt und damit vor allem die hohe Achtung bekundet, die ihm dieser Brief eingeflösst hat. Er ist endlich der Anweisung des Barnabas gefolgt und hat den Davidssohn zu einem Davidsgott gemacht (X, 6). Drittens aber bezeugt die *Αδαρχή*, dass unser Barnabastext, wie wir ihn jetzt lesen, vorzüglich erhalten ist. Auch nicht eine einzige Stelle hat durch den neuen Zeugen eine irgendwie erhebliche Correctur erfahren <sup>10)</sup>.

4) Der Hirte des Hermas. Die Benutzung des Hirten — ein für die Abfassungszeit der *Αδαρχή* überaus wichtiges Datum — ist I, 5 (s. Mand. II, 4—6) wahrscheinlich. In der Note ist ausführlich über das Verhältniss der beiden Stellen gehandelt, worauf hier verwiesen sei. Gerade die Unsicherheit, welche der Verf. der *Αδ.* in seinen Bestimmungen über das Geben verräth, und der Widerspruch, in den er sich verwickelt, zeigt, dass ihm der Wortlaut, wie ihn Hermas giebt, vorlag, und dass er diesen Wortlaut als Autorität schätzte, aber ihm doch zu entfliehen versucht hat. Wie bei evangelischen Sprüchen und beim Barnabasbrief, so hat also auch im Verhältniss zum Propheten Hermas der Verf. der *Αδαρχή* sich Correcturen erlaubt, die da zeigen, dass die Entwicklung der Verhältnisse bereits weiter fortgeschritten war, und dass daher die *διδαχή κυρίου* sich gewisse Ermässigungen gefallen lassen musste. Unter der Voraussetzung, dass die Abhängigkeit vom Hirten aus c. I, 5 erwiesen ist, fällt noch ins Gewicht, dass der Verfasser c. V in den Zusätzen, die er zu Barn. c. 20 gemacht hat, sich aufs stärkste mit dem Lasterkataloge Herm. Mand. VIII, 3—5 berührt (s. meine Note zu c. V), so dass auch hier die Annahme einer Benutzung sehr nahe liegt.

---

Paulinische Briefe sind in der *Αδαρχή* nicht citirt; auch giebt es keine einzige Stelle, an welcher die Benutzung jener Briefe

---

10) Der Text, wie ihn von Gebhardt constituirt hat, erweist sich als vortrefflich; nur ist c. 19, 7 mit G und *Αδαρχή* (gegen s C) „*παλις γὰρ θανάτου ἐστὶν ἢ διγλωσσία*“ vielleicht zu halten.

evident zu nennen wäre. Doch ist im Commentar auf einige Ausführungen hingewiesen worden, welche an paulinische Ermahnungen erinnern, s. zu VI, 3 (*εἰδωλόθυτον*); XI, 5. 6 (I Cor. 11, 26); X, 6 (*μαρὰν ἀθά*); XI, 3 f. (aber XI, 7 ist Paulus vom Verf. der *Λιδαχή* corrigirt worden, wenn demselben der I. Corinthierbrief bekannt war); XI, 11 (*μυστήριον ἐκκλησίας*); XII, 3 (*ἐργαζέσθω καὶ γαγέτω*); XIII, 1. 2 (*προφῆται καὶ διδάσκαλοι*); XVI, 4—8 (Antichrist). Die Pastoralbriefe können dem Verf. der *Λιδαχή* noch nicht bekannt gewesen sein. Mit dem Judasbrief hat er die *κνριότης* (Jud. 8, cf. *Λιδ.* IV, 1) und das *γόγγυσος* (*Λιδ.* IV, 6, cf. Jud. 16: *γογγυσταί*) gemein, doch das will wenig besagen (auch Jud. 22. 23 = *Λιδ.* II, 7 kommt schwerlich in Betracht); ebensowenig sind die Parallelen I Pet. 1, 13 (zu *Λιδ.* X, 6); 2, 5 (X, 3; XIV, 1. 2. 3); 2, 11 (I, 4); 2, 13 (XVI, 5) u. a. für die Frage nach einem literarischen Abhängigkeitsverhältniss von Gewicht. Auch kann die Benutzung der Johannes-Apokalypse nicht aus c. X, 6 erschlossen werden; auch in c. XVI. ist auf dieselbe keine Rücksicht genommen.

## § 5. Die Gemeindezustände. Zeit und Ort der *Λιδαχή*.

### I. Die Organisation der Gesamtkirche und der Gemeinde nach der *Λιδαχή* unter Vergleichung der anderen Urkunden.

#### 1. Die Christenheit oder die Kirche.

Die *Λιδαχή* richtet sich an die *ἐθνη* d. h. an die aus den Heiden berufenen Christen in ihrer Gesamtheit; nirgendwo fasst ihr Urheber die besonderen Zustände einer einzelnen Gemeinde ins Auge. Keine gemeinsame politische Organisation verknüpft die Gemeinden, welche über die ganze Erde zerstreut sind (IX, 4; X, 5); aber sie bilden doch eine Einheit, nämlich die *ἐκκλησία θεοῦ* (*κνριόν*), über welche Gott selbst schirmend die Hand hält, welche er in der Liebe vollendet, heiligt und in sein zukünftiges Reich einführt (ibid.). Der gegenwärtige Zustand der Zerstreuung entspricht nicht dem Wesen der Kirche; erst in der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* wird dieselbe die Einheit erhalten, auf welche sie angelegt ist. Aber eine geistige Einheit ist schon jetzt vorhanden. Alle Christen sind auf den Namen des Herrn getauft, nähren sich von derselben heiligen Speise, gründen sich auf dieselben Offen-

barungen in Bezug auf Glaube, Erkenntniss und Unsterblichkeit, und leben nach den gleichen heiligen Geboten Gottes: in diesem gemeinsamen Besitze umschlingt ein Band der Einheit alle Christen. Wenn Tertullian (Apolog. 39) bemerkt: „Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere“, so ist die *Ἰδαχή* gleichsam eine Glosse zu diesem Bekenntniss. Sie zeigt, dass es wirklich eine Zeit in der Christenheit gegeben hat, in welcher man noch auf alle Krücken zu verzichten willens gewesen ist, und die heilige, die Enden der Erde umspannende Christenheit auf dem Grunde einer geistigen Gemeinschaft zu bauen bestrebt war. Darf man auch das, was sich als *Ἰδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* giebt, nicht ohne weiteres als in der Zeit des Schriftstellers wirklich realisiert ansehen, so zeigt doch gerade die Schlichtheit der Ausführungen im Vereine mit den durchweg concreten Anordnungen des Verfassers, dass hier nicht nur ein abstractes Programm vorliegt, sondern dass diese Zusammenfassung der apostolischen Herrnlehre aus lebendigem Streben herausgewachsen ist und an jedem Punkte den Anspruch erhebt, als wirkliche Richtschnur des Lebens zu gelten.

Einzeln aufgezählt, in der Reihenfolge, welche der Verfasser beobachtet hat, sind aber die Stücke, welche die Einheit der Christenheit d. h. der Kirche begründen, folgende: Erstlich die disciplina nach den Herrngeboten, zweitens die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes, drittens die Fasten- und Gebetsordnung, insonderheit der regelmässige Gebrauch des Herrngebets, viertens endlich die Eucharistie d. h. die h. Speise, bei deren Niessung die Gemeinde Gott, dem Schöpfer aller Dinge, für die durch Jesus ihr gewordene Offenbarung — für den Glauben und die Erkenntniss und die Unsterblichkeit — Dank sagt und die Erfüllung ihrer Hoffnung — den Untergang dieser Welt, die Wiederkunft Christi und die Aufnahme in das Reich Gottes — erfleht. Wer diese „Lehre“ hat und darnach thut, der ist ein „Christ“ (XIII, 4), gehört zu den Heiligen (IV, 2), ist ein „Bruder“ (IV, 8) und soll aufgenommen werden wie der Herr (XI, 2) <sup>1)</sup>.

---

1) In der Aufzählung der fundamentalen Stücke ist uns die ausdrückliche Hervorhebung der Gebetsordnung, speciell des Vater-Unsers, neu.



Von einer formulirten *regula fidei* ist in der *Αἰδαχή* noch nicht die Rede; unzweifelhaft genügt dem Verfasser noch der Gebrauch der Abendmahlsgebete und der Taufformel, um den christlichen Charakter dessen, der auf den Namen „Christ“ Anspruch erhebt, festzustellen. Das was Tertullian (*de praescr.* 20) „*eiusdem sacramenti una traditio*“ genannt und nicht ohne Kunst und Mühe an die Stelle der *conscientia religionis, disciplina* und *spes* gesetzt hat, existirte für den Verfasser der *Αἰδαχή* nicht. Wohl fasst er (XI, 2) den Fall ins Auge, dass ein Christ die Gemeinden für falsche Lehren zu gewinnen sucht, und er sieht eine Zeit heraufziehen, in welcher die Pseudopropheten und Verderber zahlreich sein und die Schafe in Wölfe verwandelt werden (XVI, 3), aber er hat den Aposteln desshalb noch nicht lehrgesetzliche Anordnungen zugeschrieben, bestimmt diesen Gefahren zu begegnen. Wir beklagen es, dass der Verfasser der *Αἰδαχή* uns schlechterdings gar keine Andeutungen über den Charakter der Irrlehrer seiner Zeit gemacht hat, aber wir müssen uns dafür mit der Einsicht trösten, dass er die Apostel, in deren Namen er spricht, noch nicht wie Tertullian als Lehrer der Dogmatik vorzustellen versucht hat. Wenn es ein wesentliches Charakteristikum der katholischen Schriftsteller ist, dass sie das Evangelium als die rechte Lehre von dem Vater und dem Sohne sowie von den heiligen Schriften darstellen, so kann weder der Verfasser der *Αἰδαχή* als ein solcher gelten, noch kann man von der Christenheit, an die er sich richtet, sagen, dass sie „katholisch“ gewesen ist. Es ist vielmehr noch die Kirche, welche *τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης* halten will, und welche sich bewusst ist, ein Leib und ein Geist zu sein, weil sie in einer Hoffnung der Berufung berufen ist und den einen Herrn, den einen Glauben und die eine Taufe besitzt.

Aber die Einheit der Christenheit ist doch nicht ohne äussere, allgemein sichtbare Merkmale. Tertullian sagt (*l. c.*), dass die „*communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis*“ die Einheit der vielen getrennten Gemeinden erweisen; dem Lucian (*Peregr. Prot.* 12 sq.) ist bei seiner Betrach-

---

In lehrgesetzlicher Weise ist noch keines derselben aufgestellt; aber die *Αἰδαχή* zeigt doch die Stellen, bei welchen gesetzliche Bestimmungen leicht eingeführt werden konnten. Dazu s. vor allem c. XIII.

tung der christlichen Gemeinden kein Eindruck frappanter gewesen als der der Solidarität der Christen, ihrer „unglaublichen Rührigkeit“ in allem, was ihre gemeinschaftlichen Interessen angeht, ihrer Wanderungen und ihrer schrankenlosen Gastfreundschaft und Opferwilligkeit. Auch der Verfasser der *Μιδαχή* bezeugt dieselbe, ja die ganze Anlage seines Buches ist bereits ein sprechendes Zeugniß. Die erste praktische Folgerung, welche er (XI, 1) zieht, nachdem er die den Christen wesentlichen Stücke ihrer Verbindung aufgezählt, lautet: „Wer nun zu Euch kommt und Euch dies Alles, was da soeben gesagt ist, lehrt, den nehmt auf“, und die cc. XI—XIII beschäftigen sich mit den wandernden Christen und den Pflichten, welche sie gegen die Gemeinden und die Gemeinden gegen sie haben. Erst nach diesen Darlegungen hält es der Verfasser für angemessen, Anordnungen in Bezug auf die geschlossene Einzelgemeinde zu geben.

Wir erkennen hier vor allem, dass der Verfasser noch in einer Zeit schreibt, in welcher die Christen zu einem grossen Theile im strengen Sinn „*παροικοῦντες*“ gewesen sind, und in welcher daher das richtige Verhalten zu den wandernden Brüdern ein Hauptstück in den Ermahnungen bilden musste<sup>2)</sup>.

Der Verfasser stellt zunächst die Anweisung voran, dass Jeder, der in dem Herrnnamen kommt, Aufnahme finden soll (XII, 1). Von Legitimationsbriefen, welche die wandernden Brüder bei sich zu tragen haben, ist noch nicht die Rede. Das Bekenntniß zu dem Herrn soll genügen, damit der Wanderer Rast halten und Erquickung empfangen kann. Ein jeder Bruder, an den er sich wendet, hat sie zu gewähren. Aber bereits haben die Gemeinden die Erfahrung machen müssen, dass sie von Unwürdigen ausgebeutet worden sind<sup>3)</sup>. Eine Prüfung ist nöthig und eine Unterscheidung der Fälle. Handelt es sich um einen Bruder, der durchreist, so soll die Regel gelten, dass er die

2) Vgl. Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte 1877. Polykrates (ap. Euseb. V, 24, 7) sagt von sich, er sei *συμβεβληκῶς τοῖς ἀπὸ οἰκουμένης ἀδελφοῖς*. Über auswärtige Brüder in der römischen Gemeinde s. Iren. III, 3, 1.

3) S. Lucian, Peregr. Prot. 13: „Findet sich nun bei den Christen ein Gaukler ein, ein geriebener Mensch, der da weiss wie's gemacht wird, so ist er, ehe man es sich versieht, in kurzer Zeit reich geworden und lacht die einfältigen Leute aus“.

Gastfreundschaft und Hülfe der Gemeinde nicht länger als zwei, höchstens drei Tage in Anspruch nehmen darf. Handelt es sich aber um einen solchen, der sich in der Gemeinde niederlassen will, so gilt für denselben das unabdingliche Gebot der Arbeit. Ist er ein Handwerker, so soll er sich von seinem Handwerk nähren; versteht er ein solches nicht, so soll ihm die Gemeinde eine für ihn passende Arbeit nachweisen (XII, 4) — also schon damals diese Bestimmung! —; denn kein Christ darf ohne Arbeit leben. Wer sich diesem Gebote nicht fügen will, von dem soll man die Hand abziehen: er ist ein „Χριστέμπορος“, ein Mensch, der mit seinem Christenthume Geschäfte machen will.

Es sind wenige und höchst einfache Anweisungen, die uns hier zum ersten Male mitgetheilt werden; aber sie sind gewichtig genug, um den ganzen, so lebendigen Verkehr der Christen im Reiche unter oft sehr complicirten Verhältnissen zu regeln, die Gefahren, die er in sich barg, soweit möglich zu beseitigen und seinen Gewinn rein zu erhalten. Dass dennoch vielfach Irrlehrer in die Gemeinden drangen<sup>4)</sup>, und dass andererseits Schwindler sie brandschatzten, war nicht zu vermeiden; aber man soll nicht sagen, dass die religiöse Begeisterung und der Enthusiasmus in ältester Zeit keine strengen Ordnungen und Massregeln zugelassen habe, dass diese vielmehr erst in Folge der katholischen Politisirung der Christenheit eingeführt worden seien. Der brüderliche Verkehr, welcher die Gemeinden verband<sup>5)</sup>, in dem sich die Einheit der Christenheit auch äusserlich erkennbar darstellte, unterstand, wie die *Αδελφία* zeigt, einer Regel, welche ebenso sehr ein Ausfluss der aufrichtigen Liebe und Hilfsbereitschaft gewesen ist wie der Weisheit und des Bewusstseins, dass Arbeit Christenpflicht sei. Man hat es nicht selten als eine Singularität hingestellt, dass Paulus die Thessalonicher zu ruhiger Arbeit ermahnt hat, ja man hat sogar in dieser Mahnung eine der vielen absonderlichen Ausführungen gesehen, in denen Paulus sich von

4) S. namentlich die Ignatiusbriefe.

5) Min. Felix, Octav. 9 (Caecilius): „Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint: passim etiam inter eos velut quaedam libidinum religio miscetur, ac se promisce appellant fratres et sorores“. 31 (Octavius): „Sic nos mutuo, quod doletis, amore diligimus . . sic nos, quos invidetis, fratres vocamus, ut unius dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei coheredes“.

den meisten seiner Brüder unterschieden habe — allein die christlichen Gemeinden im Reiche wären das nicht geworden was sie im 2. Jahrhundert geworden sind, wenn ihre grosse, auf der gleichen Gesinnung beruhende Conföderation nicht das Gebot gegenseitiger Hülffleistung durch die strenge Verpflichtung zur Arbeit begrenzt hätte (Pseudoclem. de virg. I, 11: „Quisquis enim otiosus est, sine labore est et sine utilitate. Tales sunt viae omnium illorum, qui nulli incumbunt labori“). Weil aber die Christenheit damals ein Bund gewesen ist — in den Grenzen, in denen ein solcher Bund auf Erden wirklich werden kann —, in welchem auf Grund der conscientia religionis, der unitas disciplinae und dem foedus spei die Arbeit nicht weniger als die Hülffleistung unabdingliche Pflicht gewesen ist, darum hat sie sich in einer Welt behaupten können, in welcher Schöpfungen arbeitsscheuer Enthusiasten niemals von Dauer sind.

Aber die so geordnete Übung der Gastfreundschaft und Hülffleistung ist doch nicht das einzige äussere Merkmal der Einheit der Christenheit gewesen, vielmehr besass sie in der Zeit des Verfassers der *Λογική* noch ein zweites, welches von ausserordentlicher Bedeutung gewesen ist. Erst die neuentdeckte Urkunde hat uns dasselbe wirklich deutlich gemacht, und sie ist nicht zum mindesten eben desshalb für uns von so unschätzbarem Werthe — es sind die Prediger des göttlichen Worts.

## 2. Die Geehrten in der Christenheit: Apostel, Propheten und Lehrer.

In den zahlreichen Untersuchungen über die Anfänge der kirchlichen Verfassung hat man sich bisher ganz wesentlich auf die Aufgabe beschränkt, die Entstehung der Ämter der Episkopen und Diakonen sowie der Presbyter in der Kirche zu erforschen, diejenigen Stellen in den ältesten Urkunden aber bei Seite gelassen oder sich doch nur in Kürze mit ihnen abgefunden, in welchen von Aposteln (über die Zwölfzahl der Jünger Jesu hinaus), Propheten und Lehrern die Rede ist<sup>6)</sup>. Diese Beschränkung hatte ihren guten Grund; denn erstlich ist die epi-

6) Auch Hatch (Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Alterthum 1883) ist auf die Apostel u. s. w. nicht eingegangen.



skapale und presbyteriale Organisation in der Folgezeit allein in Kraft geblieben und hat alle anderen Formen verdrängt, sodann waren die Nachrichten über Apostel u. s. w. in den ältesten Urkunden bisher so fragmentarisch, dass man sich, wollte man nicht unsicheren Vermuthungen folgen, mit der blossen Constatirung derselben begnügen musste. So gross aber war auf dem betreffenden Gebiete die Unsicherheit, dass man sogar dazu fortgeschritten ist, hie und da die abgerissenen Nachrichten über Organisationen, die sich in den engen Rahmen des Ermittelten nicht fügen wollten, zu corrigiren. So hat man z. B. ziemlich allgemein die Erzählung des Lucian, dass Peregrinus bei den Christen „Prophet“ geworden, als solcher herumgezogen und unterhalten worden sei<sup>7)</sup>, beanstandet, indem man annahm, dass Lucian hier eine unpassende Bezeichnung für die Ehrenstellung des Peregrinus in den Gemeinden gewählt habe.

Die *Μιδαχή* hat uns endlich Licht gebracht. Die kostbaren Nachrichten, welche sie uns über die Stellung der Apostel, Propheten und Lehrer in den Gemeinden giebt, sind geeignet, Stellen wie I Cor. 12, 28 f.; Act. 11, 27; Act. 13, 1 f.; Eph. 4, 11; 2, 20; 3, 5; Apoc. 2, 2; Mt. 10 cum parall.; Jacob. 3, 1; Hebr. 13, 7. 17; Herm. Vis. III. Sim. IX etc., Lucian, Peregr. 11 f.; Euseb. h. e. III, 37 und manche andere zu erhellen. Es wird daher angezeigt sein, den Thatbestand in der *Μιδαχή* unter Berücksichtigung der parallelen Nachrichten genau zu erheben.

In dem 4. Capitel, in welchem der Verfasser die besonderen Pflichten der Christen als Glieder einer Gemeinde zusammengefasst hat, ist als erstes Gebot die Ermahnung vorangestellt: *Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν*. Das ganze Buch aber — namentlich das c. XV über die Episkopen und Diakonen Gesagte — zeigt, dass der Verfasser nur eine Klasse von Gehörten in den Gemeinden kennt, nämlich lediglich diejenigen, welche das Wort Gottes verkündigen, in ihrer Eigenschaft als *ministri evangelii*<sup>8)</sup>. Schon diese Be-

7) Lucian, Peregr. 11. 16.

8) Auch der Verfasser des Hebräerbriefes (13, 7) charakterisirt die „ἡγούμενοι“ durch die nähere Bestimmung: „οἵτινες ἐλάλησαν ἡμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ“, und weiss von keiner anderen Unterscheidung innerhalb

obachtung allein, die mit voller Klarheit aus der *Λιδαρχή* hervortritt, ist geeignet, unsere bisherigen Vorstellungen von der Natur, der Entwicklung und dem Ansehen des Amtes in der Christenheit durchgreifend zu berichtigen. Und zwar sind sie, wenn man sich dieses anachronistischen Ausdrucks bedienen darf, im Sinne des Protestantismus zu berichtigen. Wenn die Augsbургische Confession (Art. V) der ganzen auf göttliche Anord-

der Gemeinden (13, 17) als der, welche durch die Lehrer, die über die Seelen wachen, und die Hörer, welche ihnen zu gehorchen haben, gegeben ist. Es ist in der Note zu IV, 1 darauf hingewiesen worden, dass die Combination der Stellen aus der *Λιδαρχή* mit Hebr. 13, 7. 17. 24 ein Licht auf jene bisher so dunklen Ermahnungen des 1. Clemensbriefes wirft, in welchen (s. c. 1, 3; 21, 6) neben und vor den *πρεσβύτεροι* die *ἡγούμενοι* resp. die *προηγούμενοι* genannt sind und ihnen gegenüber Gehorsam verlangt wird, während die *πρεσβύτεροι* nur eine *τιμὴ καθήκονσα* beanspruchen dürfen. Die *ἡγούμενοι* des I Clemensbriefes sind fortan als die professionsmässigen Prediger zu betrachten und dürfen mit den Presbytern nicht identificirt werden. Diese Erklärung bestätigt sich aber durch einen Blick auf Act. 15, 22. 32; denn dort werden Judas und Silas zuerst allgemein als *ἡγούμενοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* bezeichnet, dann aber wird nachträglich dieser Ausdruck dahin präcisirt, dass sie „Propheten“ waren (Luther hat sachlich nicht ganz unrichtig das *ἡγούμενοι* im Hebräerbrief durch „Lehrer“ wiedergegeben). Nun giebt es aber noch zwei Stellen in der urchristlichen Literatur, in welchen *οἱ προηγούμενοι* vorkommen — nämlich Herm., Vis. II, 2, 6 und III, 9, 7 —, und es fragt sich, ob auch an diesen Stellen das Wort die professionsmässigen Prediger und Lehrer oder ob es die Bischöfe resp. Presbyter (so verstand ich es früher, s. auch noch *Analecta* zu Hatch, Gesellschaftsverfassung S. 230) bezeichnet. Die erste Erwähnung der *προηγούμενοι* im Hermas lässt ein sicheres Urtheil nicht zu; hier heisst es: *ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας ἵνα καθορθώσωνται τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ἵνα ἀπολάβωσιν ἐκ πλήρους τὰς ἐπαγγελίας μετὰ πολλῆς δόξης*. Man kann aus diesen Worten und aus dem Zusammenhange, in dem sie stehen, nichts Sicheres zur Charakterisirung der *προηγούμενοι* entnehmen. Aber an der zweiten Stelle lesen wir: *νῦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις· μὴ γίνεσθε ὅμοιοι τοῖς φαρμακοῖς. οἱ φαρμακοὶ μὲν οὖν τὰ φάρμακα ἑαυτῶν εἰς τὰς πνεύιδας βασιτάζουσιν, ὑμεῖς δὲ τὸ φάρμακον ὑμῶν καὶ τὸν ἰὸν εἰς τὴν καρδίαν . . . πῶς ὑμεῖς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδεῖν*; hier scheinen die *προηγούμενοι* von den *πρωτοκαθεδρίται* ebenso unterschieden zu sein, wie sich im Clemensbrief *ἡγούμενοι* und *πρεσβύτεροι* unterschieden und nebeneinander finden. Es giebt somit in der ganzen urchristlichen Literatur keine Stelle, an welcher *ἡγούμενοι* sicher mit *πρεσβύτεροι* zu identificiren sind. Dagegen bezeichnet an allen Stellen, wo das Wort abgesehen vom Hirten

nung zurückgeführten Hierarchie der Kirche den Satz gegenüberstellt: „Ut fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii“, und alles Amtsthum, welches sich nicht an diesem Satze legitimiren kann, auf solche Weise seiner angemessenen Würde beraubt, so hat sie, wie wir jetzt sagen dürfen, die urchristliche Auffassung für sich.

Wer sind aber die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* nach der *Ἀποκάλυψις*? Nicht ständige Beamte einer Einzelgemeinde, auch nicht von den Gemeinden gewählte Beamte, sondern zunächst freie Lehrer, die — so müssen wir annehmen — auf ein göttliches Mandat oder Charisma ihren Beruf zurückführten und von Gemeinde zu Gemeinde mit ihrer Predigt wanderten. Unter ihnen werden zwei Klassen streng unterschieden, von denen die zweite wiederum in

in der urchristlichen Literatur vorkommt — nämlich im Hebräerbrief, im Clemensbrief, in der Apostelgeschichte —, dasselbe zweifellos die Lehrer und geistlichen Erzieher der Gemeinde (die berufsmässigen Propheten und Lehrer). Es hat also denselben Umfang und Sinn wie das Wort *οἱ τετιμημένοι* (*Αἰδ.* XV, 2). Ebenso aber, wie die Bezeichnung *τετιμημένοι* auf die Bischöfe und Diakonen (resp. auch auf die Presbyter) in der Folgezeit übertragen wurde, sofern sie den Dienst der Propheten und Lehrer leisteten, ebenso wurden auch dieselben seit dem Ende des 2. Jahrhunderts in den Ausdruck *ἡγούμενοι* mit einbegriffen, und als nun die berufsmässigen Propheten und Lehrer überhaupt verschwanden, da blieben jene resp. die Bischöfe als die einzigen *ἡγούμενοι* übrig, und man vergass auch bald, um welcher Function willen sie zu diesem Ehrennamen gelangt waren. Bei Clemens Alexandrinus lesen wir (*Paedag.* I, 6, 37): *ἡμεῖς δὲ θεοδιδάκτοι καὶ τῷ Χριστοῦ ὀνόματι καυχόμενοι. πῶς οὖν οὐ ταύτῃ νοεῖν τὸν ἀπόστολον ὑποληπτέον τὸ γάλα τῶν νηπίων; εἰ γὰρ ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος, τὰ δὲ πρόβατα ἡμεῖς· μὴ οὐκ καὶ γάλα τῆς ποιμνῆς τὸν κίριον λέγοντα, τὴν ἀκολούθησαν φυλάττειν ἀλληγοροῦντα;* Clemens versteht hier unter den *προηγούμενοι* wahrscheinlich schon die Cleriker, aber doch die Cleriker, sofern sie Lehrer sind. Dagegen nennt Eusebius (h. e. III, 36, 10) den Polykarp einfach *τὸν Σμυρναίων ἐκκλησίας προηγούμενον* (= Bischof). *Const. Apost.* II, 46 (p. 74, 8) sind die *προηγούμενοι* die Bischöfe (s. auch I. c. II, 26 p. 54, 14: *ὁ ἐπίσκοπος . . . ἔρχων καὶ ἡγούμενος ὑμῶν* und III, 5, p. 100, 4, wo gesagt wird, dass die Wittwen diejenigen, welche im Christenthum unterwiesen werden wollen, an die *ἡγούμενοι*, d. h. an die Bischöfe und Presbyter, verweisen sollen). Sehr bezeichnend ist es, dass in dem ersten pseudoclementinischen Brief de virginitate (c. 6, Funk, *Opp. Patr. Apost.* II p. 6, 3) im Citat aus dem Hebräerbrief „*προεσβίτεροι*“ für „*ἡγούμενοι*“ gesetzt ist.

zwei Ordnungen zerfällt: 1) die Apostel, 2) die Propheten und Lehrer. Diese Prediger sind ganz wesentlich noch zu der Zeit, in welcher der Verfasser schreibt, und für den Kreis von Gemeinden, die er kennt, einerseits die berufsmässigen Missionare des Evangeliums (die Apostel), andererseits die Träger der Erbauung, die geistlichen Stützen des Lebens der Gemeinden (die Propheten und Lehrer) gewesen.

1) Sie sind nicht von den Gemeinden gewählt; denn nur in Bezug auf die Episkopen und Diakonen heisst es (XV, 1): *Χειροτονήσατε αυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*, und I Cor. 12, 28 lesen wir: *καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους* (cf. Eph. 4, 11: *καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους*). Wie diese göttliche Bestallung in Bezug auf die Apostel zu denken ist, darüber giebt die alte, in Act. 13 aufgenommene Urkunde eine gute Vorstellung. Dort heisst es, dass die in der Gemeinde zu Antiochien wohnenden fünf Propheten und Lehrer, Barnabas, Symeon, Lucius, Manaën und Saulus, nach Gebet und Fasten die Weisung vom heiligen Geist erhalten hätten, den Barnabas und Saulus als Apostel d. h. als Missionare auszusenden. Wir dürfen annehmen, dass auch in anderen Fällen die „Apostel“ sich auf eine solche ausserordentliche Berufung bezogen haben. Die „Propheten“ hatten ihre Legitimation an ihrer in der Form einer Botschaft des h. Geistes vorgetragenen Verkündigung, sofern sich dieselbe erprobte und als geisteskräftig erwies. Was aber die Lehrer betrifft, so lässt sich nicht bestimmt feststellen, auf welche Weise man als ein solcher anerkannt wurde. Jedoch scheint Jacob. 3, 1 einen Fingerzeig zu geben. Dort heisst es: *Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα*. Hieraus geht hervor, dass Lehrer zu werden Sache eines persönlichen Entschlusses — natürlich auf dem Grunde eines Charismas, welches man sich beilegte — gewesen ist. Auch der Lehrer galt als Einer, der zu diesem Berufe den h. Geist empfangen habe<sup>9)</sup>; ob er aber ein wahrhaftiger Lehrer sei

9) Herm. Sim. IX, 25, 2: *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὄλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἀγνῶς τὸν λόγον τοῦ*



(XIII, 2), das hatten die Gemeinden ebenso festzustellen wie die Wahrhaftigkeit der Propheten (XI, 11. XIII, 1). Aber sie constatirten nur das Vorhandensein eines göttlichen Auftrags, übertrugen also nicht im Entferntesten damit ein Amt. Übrigens bildeten die besonderen Verpflichtungen, welche die Apostel und Propheten zu erfüllen hatten (s. unten; dort auch über die Lehrer), eine natürliche Schranke, damit nicht allzu viele Unberufene sich in das Predigtamt eindrängten.

2) Die Unterscheidung „Apostel, Propheten und Lehrer“ ist eine uralte und zugleich in der ältesten Zeit allgemeine in der Christenheit gewesen. Der Verfasser der *Αἰδαχή* setzt voraus, dass allen Gemeinden Apostel, Propheten und Lehrer bekannt sind. C. XI, 7 erwähnt er die Propheten besonders, c. XII, 3 f. nennt er Apostel und Propheten, c. XIII, 1. 2 und XV, 1. 2 aber Propheten und Lehrer zusammen (niemals Apostel und Lehrer). Hieraus folgt, dass die Reihenfolge „Apostel, Propheten und Lehrer“ in seinem Sinne ist, und dass unter gewissen Gesichtspunkten die Propheten eine Kategorie mit den Aposteln gebildet haben, während sie unter anderen Gesichtspunkten zu den Lehrern gestellt werden mussten. Die Reihenfolge ist mit der von Paulus I Cor. 12, 28 (s. oben) angegebenen identisch; somit ist ihr Ursprung bis in die fünfziger Jahre des 1. Jahrhunderts hinaufzuführen, ja mit Sicherheit in eine noch frühere Zeit; denn wenn Paulus sagt: οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους καὶ, so hat er zweifelsohne eine Einrichtung in der Kirche im Auge, die für die judenchristlichen Gemeinden und die Gemeinden, die ohne sein Zuthun gestiftet sind, nicht weniger galt, als für die Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands. Diese Annahme aber bestätigt sich durch Act. 11, 27; 15, 22. 32 und 13, 1 f. An der ersten Stelle lesen wir von Propheten, die aus der jerusalemischen Gemeinde in die antiochenische hinübergewandert sind<sup>10)</sup>; aus der dritten aber geht hervor, dass in Antiochien

θεοῦ, καὶ μηδὲν ὁλως νοσφισόμενοι εἰς ἐπιθυμίαν ποιεῖν, ἀλλὰ πάντοτε ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ πορευθέντες, καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Auch I Cor. 14, 26 zeigt übrigens, dass die *διδασχί* durch ein besonderes Charisma verliehen wird.

10) Zu zeitweiligem Aufenthalt; einer derselben, Agabus, hat noch c. 15 Jahre später seinen dauernden Aufenthalt in Judäa gehabt, reiste

fünf Männer, die als Propheten und Lehrer bezeichnet werden, eine Sonderstellung in der Gemeinde einnahmen und aus ihrer Mitte nach Weisung des Geistes zwei als Apostel ausgesondert haben<sup>11)</sup>. Der Apostelberuf war also nicht sofort durch den Beruf des Propheten oder des Lehrers gegeben, sondern es bedurfte noch einer besonderen Weisung des Geistes für denselben. Geht aber aus Act. 13, 1 f. die Ordnung „Apostel, Propheten, Lehrer“ unzweifelhaft hervor, so ist dieselbe damit — da der Bericht Act. 13, 1 f. als zuverlässig gelten darf — für die älteste heidenchristliche Gemeinde und für eine Zeit bezeugt, die von dem Jahre der Bekehrung des Paulus vielleicht nicht einmal durch ein Decennium getrennt war.

Zwischen den Ereignissen, von denen Act. 13, 1 f. berichtet, und der Abfassung der *Αἰσαχί* mögen nahezu 100 Jahre liegen. Es begegnet uns bei der Untersuchung der Geschichte der Verfassung der christlichen Gemeinden zum ersten Male, dass wir eine Einrichtung, die wir bis auf das Jahr  $\pm$  44 hinaufführen können, 100 Jahre später noch in Kraft finden. Auch die Mittelglieder fehlen nicht ganz. Wir haben erstlich das Zeugniß des ersten Corintherbriefes (12, 28)<sup>12)</sup>; wir besitzen aber sodann

---

aber dem Paulus nach Cäsarea entgegen, um ihm eine prophetische Kunde zu bringen (Act. 21, 10 f.).

11) Mit Recht nimmt die Mehrzahl der Ausleger an, dass es ausser den c. 13, 1 genannten Fünf keine anderen Propheten und Lehrer in Antiochien gegeben hat. Wahrscheinlich ist es auch nach den Partikeln *τε-καί-καί, τε-καί*, dass Barnabas, Symeon und Lucius die Propheten, Manaën und Saulus die Lehrer gewesen sind. Ein Prophet (Barnabas) und ein Lehrer (Paulus) sind somit als Apostel ausgesondert worden. Hieraus erklärt es sich vielleicht auch, dass Barnabas zunächst die Führung hatte.

12) Bei demselben ist zu erwägen, dass Paulus nach Aufzählung der Apostel, Propheten und Lehrer nicht mehr Kategorien von charismatisch begabten Personen anführt, sondern nur noch Charismen, ferner dass er innerhalb dieser Charismen Rangunterschiede nicht macht, sondern mit einem doppelten *ἐπειτα* sie in eine Ordnung stellt, während die Apostel, Propheten und Lehrer in Rangfolge durch *πρῶτον, δεύτερον, τρίτον* aufgezählt sind. Hieraus ergibt sich, dass nur der Apostolat, das Prophetenamt (nicht die Glossolie) und das Magisterium die Träger dieser Ämter zu Personen von Rang in den Gemeinden erhoben, während die *δυνάμεις, ἰάματα, ἐντιλήψεις* κτλ. keine sonderliche Stellung der mit diesen Charismen Begabten begründet haben. Es constituirt also auch nach Paulus lediglich die Verkündigung des Wortes Gottes einen Rang in der *ἐκκλησία*

noch zwei Zeugnisse, nämlich in dem vielleicht gegen Ende des 1. Jahrhunderts geschriebenen Epheserbrief und in dem der Zeit um 135 angehörigen Hirten des Hermas. Beide Zeugnisse sind aber insofern nicht von vollem Gewichte, als sie bereits die alte Ordnung der berufsmässigen *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* in Apostel, Propheten und Lehrer nicht mehr ganz rein darstellen, sondern zeigen, wie dieselbe durch die auf anderen Grundlagen erwachsene Organisation der geschlossenen Einzelgemeinde modificirt worden ist.

Wie *Αἰδ.* XI, 3 werden Eph. 2, 20 und 3, 5 die Apostel und Propheten zusammengenannt und ihnen ein überaus hoher Rang zugewiesen. Alle Gläubigen, heisst es, sind erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, und den Aposteln und Propheten ist zuerst das Geheimniss offenbart worden, dass die Heiden Miterben der Verheissung Christi seien. Dass hier nicht die ATlichen Propheten, sondern evangelische gemeint sind, zeigt sowohl der Context als die Voranstellung der Apostel. C. 4, 11 folgt nun eine Aufzählung, in welcher zwar die Reihenfolge „Apostel, Propheten und Lehrer“ gewahrt ist, jedoch so, dass nach den Propheten „die Evangelisten und Hirten“ eingeschoben sind<sup>13)</sup>. Aus dieser Einschiegung geht ein Dreifaches hervor: erstlich dass der Verfasser des Epheserbriefs den Ausdruck „Apostel“ bereits in einem engeren Sinne braucht, d. h. wohl auf die Zwölf und Paulus beschränkt, daher neben ihnen eine Klasse von „Evangelisten“ einführt, die er nun aber den Propheten nachstellt, zweitens dass er die Leiter der Einzelgemeinde (*ποιμένες*) in die Rangordnung der der ganzen Kirche geschenkten Prediger einordnet, drittens dass er die *διδάσκαλοι* als einer bestimmten Gemeinde zugehörige Personen ins Auge fasst, wie die enge Verbindung derselben mit *ποιμένες* und die Nachstellung beweist. Der Unterschied zwischen dem Verf. des Epheserbriefes und dem Verfasser der *Αἰδαχή* ist jedoch in

*τοῦ θεοῦ*. Wie genau das mit der Ansicht des Verfassers der *Αἰδαχή* übereinstimmt, darüber s. das oben S. 94 Bemerkte.

13) Das zwischen *ποιμένες* und *διδασκάλους* gesetzte „καί“ und die Nichtwiederholung des Artikels vor *διδασκάλους* zeigt, dass dieselben im Sinne des Verfassers enge zusammengehören, zeigt aber nicht (wie Meyer z. d. St. behauptet), dass hier die nämlichen Personen durch zwei Bezeichnungen charakterisirt werden.

DIE  
LEHRE DER ZWÖLF APOSTEL

NEBST

UNTERSUCHUNGEN ZUR ÄLTESTEN GESCHICHTE  
DER KIRCHENVERFASSUNG UND DES KIRCHENRECHTS

VON

**ADOLF HARNACK.**

---

A N H A N G :

EIN ÜBERSEHENES FRAGMENT DER *ΔΙΑΧΗ* IN ALTER  
LATEINISCHER ÜBERSETZUNG

MITGETHEILT VON

**OSCAR v. GEBHARDT.**



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1884.





diesen Punkten kein bedeutender, wenn man erwägt, dass auch dieser die ποιμένες (ἐπίσκοποι) der Einzelgemeinde neben die Lehrer gestellt hat und wie diese geehrt wissen wollte (XV, 1. 2), und wenn man ferner beachtet, dass derselbe die ständige Niederlassung von Lehrern in einer Einzelgemeinde (XIII) als etwas Häufiges zum Gegenstand einer besonderen Anordnung gemacht hat. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass die Ordnung der Διδαχὴ der von Paulus im Corintherbriefe befolgten näher steht als die des Verfassers des Epheserbriefes; aber es wäre mehr als vorschnell, aus dieser Beobachtung zu folgern, dass die Διδαχὴ älter sein müsse als jener Brief. Es wird sich unten zeigen, dass die engere Auffassung des Apostolats (Beschränkung desselben auf die Zwölf und auf Paulus) sehr alt ist und somit die weitere nicht einfach abgelöst hat, vielmehr zeitweilig neben ihr hergegangen ist; und es ist ferner daran zu erinnern, dass aus Act. 13, 1; 11, 27; 21, 10 hervorgeht, dass die Propheten und Lehrer, wenn sie auch der ganzen Kirche mit ihrem Charisma zu dienen hatten, schon in ältester Zeit doch einen ständigen Aufenthalt besaßen und für längere Zeit Glieder einer bestimmten Gemeinde waren. Als solche konnten sie daher frühe schon ins Auge gefasst werden unbeschadet ihrer Eigenschaft als der Kirche geschenkte Lehrer.

Was den Hirten betrifft, so ist zunächst die auffallendste Beobachtung, welche er bietet, die, dass die Propheten in seinem Buche, so oft Klassen von Predigern und Hüttern in der Christenheit aufgezählt werden, ungenannt bleiben<sup>14</sup>). In Folge hievon stehen die ἀπόστολοι und διδάσκαλοι regelmässig zusammen<sup>15</sup>). Da Hermas selbst als Prophet auftritt, da sein Buch einen grossen Abschnitt (Mand. XI) umfasst, in welchem ausführlich von den falschen und von den wahren Propheten ge-

14) Sim. IX, 15, 4 sind die ATlichen Propheten gemeint.

15) S. Sim. IX, 15, 4: οἱ δὲ μὲν ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. 16, 5: οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. 25, 2: ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου. Auch Vis. III, 5, 1 (s. u.) gehört hierher. Die Zusammenstellung „ἀπόστολος, διδάσκαλος“ findet sich sonst nur noch in den Pastoralbriefen (I Tim. 2, 7. II Tim. 1, 11), indessen die Stellen dort beweisen nichts.

handelt wird, da endlich die Wirksamkeit des wahren Propheten im „Hirten“ nachdrücklicher als in irgend einem anderen urchristlichen Buche betont und als eine universale vorausgesetzt wird, so muss die Nichterwähnung der Propheten in der „Hierarchie“ des Hirten als eine absichtliche aufgefasst werden. Hermas übergang die Propheten, weil er sich selbst zu ihnen rechnete. Ist das sicher — und ich wüsste nicht, wie man diesem Schlusse entgehen könnte —, so haben wir ein Recht, überall da, wo er „Apostel und Lehrer“ zusammen nennt, „Propheten“ zu suppliren und so indirect auch von Hermas die Trias „Apostel, Propheten, Lehrer“ bezeugt sein zu lassen <sup>16)</sup>. Dann aber steht die Auffassung, welche der Hirte in der 9. Similitudo kundgethan hat, in genauer Parallele zu der des Verfassers der *Διδαχή*. Die Apostel, (Propheten) und Lehrer sind die von Gott gesetzten, das geistliche Leben der Gemeinden begründenden Prediger, und an sie schliessen sich erst (s. c. 25—27) die Episkopen und Diakonen <sup>17)</sup>. Dagegen Vis. III, 5, 1 hat der Verfasser die Reihenfolge geändert. Er schreibt: *οἱ μὲν οὖν λίθοι οἱ τετράγωνοι καὶ λευκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἁρμογαῖς αὐτῶν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι* (suppl. *καὶ προφηταί*) *καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοποῦντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες*. Auch nach dem Verfasser der *Διδαχή* sind die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* den *ἀπόστολοι*, *προφηταί*, *διδάσκαλοι* anzureihen; der Unterschied aber besteht hier darin, dass Hermas die Episkopen — wie der Verf. des Epheserbriefs die *ποιμένες* — den Lehrern vorangestellt hat. Aus welchen Gründen dies geschehen ist, wissen wir nicht; wir können nur constatiren, dass auch hier die factische Organisation der Einzelgemeinde bereits die Auffassung von der Organisation

16) „Evangelisten“ im Unterschiede von „Aposteln“ kennt Hermas ebensowenig wie der Verf. der *Διδαχή*; auch er braucht das Wort „Apostel“ im weiteren Sinn.

17) Die Reihenfolge der Letzteren ist c. 26. 27 invertirt in Folge eines dem Gleichnisse entnommenen Gesichtspunktes; die richtige Reihenfolge s. Vis. III, 5, 1.

der Gesamtkirche, welche Hermas mit dem Verfasser der *Αἰδαχή* theilt, modificirt hat<sup>18)</sup>.

Also eine alte Quellschrift der Apostelgeschichte, Paulus, der Verfasser des Epheserbriefes, Hermas und der Verfasser der *Αἰδαχή* bezeugen es, dass in den ältesten christlichen Gemeinden die *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* den höchsten Rang einnahmen<sup>19)</sup>, und dass dieselben in Apostel, Propheten und Lehrer zerfielen. Sie bezeugen es aber auch, dass diese Apostel, Propheten und Lehrer nicht als Beamte einer Einzelgemeinde angesehen, sondern als von Gott eingesetzte und der ganzen Kirche geschenkte Prediger geehrt wurden. Die Vorstellung, dass die professionsmässigen Prediger in der Kirche von den Gemeinden gewählt worden seien, ist ebenso unrichtig wie die andere, dass sie durch eine menschliche Übertragung irgend welcher Art ihr „Amt“ erhalten haben. Keine der heute in den grossen Kirchen bestehenden Auffassungen von dem Ursprung des Amtes deckt sich mit dieser urchristlichen; denn in keiner derselben hat sich das enthusiastische Moment, welches in der Behauptung der unmittelbaren göttlichen Berufung jedes einzelnen Predigers liegt, erhalten können. Diese Behauptung ist aber ein wesentliches Stück des ursprünglichen Christenthums, und sie ist daher immer wieder — allerdings mit geringem Erfolge — belebt worden, wo der Versuch gemacht worden ist, jenes selbst lebendig wiederherzustellen. Aber die protestantischen Kirchen haben, wie oben bereits bemerkt wurde, wenigstens darin vor den katholischen etwas voraus, dass auch sie das Wesen des Amtes ausschliesslich in die Verkündigung des Evangeliums setzen.

Denn administrative und jurisdictionelle Functionen fehlten jenen Aposteln, Propheten und Lehrern vollständig. Auch nicht die leiseste Andeutung von solchen ist in den Quellen zu finden; ja dieselben schliessen administrative Obliegenheiten für die

18) Es ist übrigens zu beachten, dass in Sim. IX von den Aposteln und Lehrern als von einer vergangenen Generation die Rede ist, während Vis. III von der ganzen Gruppe gesagt ist, dass ein Theil derselben bereits entschlafen, ein anderer noch am Leben sei. Näher kann hier auf die wichtigen Auffassungen des Hirten nicht eingegangen werden.

19) So auch der Verfasser des Hebräerbriefes und höchst wahrscheinlich auch Clemens (s. oben).



Apostel u. s. w. geradezu aus, wie sich bei der näheren Betrachtung der Natur der einzelnen Lehrerberufe noch ergeben wird.

Es ist aber schliesslich die Bedeutung der Beobachtung, dass die Apostel, Propheten und Lehrer nach der übereinstimmenden Auffassung der ältesten Zeugen nicht der Einzelgemeinde, sondern der Gesamtkirche geschenkt sind und angehören, genauer zu erwägen. In diesem Besitze hatte die zerstreute Christenheit eine Verbindung und ein Band der Einheit, welches bisher unterschätzt worden ist<sup>20)</sup>. Diese Apostel, Propheten und Lehrer, die von Ort zu Ort wanderten, die in allen Gemeinden mit dem höchsten Respekte aufgenommen wurden, sie erklären es uns einigermaßen, wie die Entwicklung der Gemeinden in den verschiedenen Provinzen unter den so verschiedenen Bedingungen doch das Mass von Gleichartigkeit bewahren konnte, welches sie bewahrt hat. Überschlägt man die Summe von Gewalten, die, gleichartig und doch wiederum nach den Provinzen verschieden, auf die Gemeinden in dem Zeitalter zwischen d. J. 64—150 eingestürmt sind, bedenkt man, wie selbständig und souverain die Einzelgemeinde sich organisiren konnte, und beobachtet man dann, wie sich die Mehrzahl der Gemeinden doch so entwickelt hat, dass sie sich, freilich im Laufe einer langen Zeit, zu der katholischen Conföderation zusammenschliessen und dieselben lehrgesetzlichen und politischen Formen annehmen konnten, so wird man, solange man nicht auf eine Erklärung verzichten und an Wunder glauben will, nach concreten Factoren suchen, welche diese Einheitlichkeit der Entwicklung bewirkt haben. Wohl wird man einräumen müssen, dass auch der Hinweis auf die der Gesamtkirche dienenden Apostel, Propheten und Lehrer das Problem noch lange nicht löst — schon deshalb nicht, weil wir von den wirklichen Erfolgen ihrer Wirksamkeit nur Weniges wissen —; aber hier leuchtet doch wenigstens ein heller Punkt auf, der ein gewisses Licht auf jene wunderbare Entwicklung wirft. Die getrennten Gemeinden besaßen zu einer Zeit, in welcher eine politische, von Rom aus

---

20) In Bezug auf die „Propheten“, ihre Stellung und ihr Ansehen in den Gemeinden, hat man auch früher schon richtig urtheilen können, aber ihre enge Zusammengehörigkeit mit den Aposteln und Lehrern und das Ansehen der Letzteren war in Dunkel gehüllt.

geförderte Conföderation noch nicht existirte<sup>21)</sup>, in den wandernden Aposteln, Propheten und Lehrern Personen, welche die Verbindung einer Anzahl von Gemeinden pflegten. Dieselben haben ihre Spuren nicht nur in den wenigen Urkunden zurückgelassen, wo nicht viel mehr als die Namen genannt sind und Verehrung bezeugt ist, sondern in weit höherem Grade und in überzeugender Weise haben sie sich in einer ganzen Gattung der ältesten christlichen Literatur zum Ausdruck gebracht, in den sog. katholischen Briefen und Schriftstücken. Man kann die Entstehung, Verbreitung und das Ansehen dieser eigenthümlichen und in vieler Hinsicht bisher so räthselhaften Literaturgattung nur verstehen, wenn man sie zusammenhält mit dem, was wir von den urchristlichen „Aposteln, Propheten und Lehrern“ wissen. Beachtet man, dass diese — um mit Paulus zu reden — von Gott in der Kirche d. h. in der ganzen Christenheit, nicht in der Einzelgemeinde, gesetzt sind, also den Beruf für die Gesamtkirche gehabt haben, so leuchtet ein, dass die sog. katholischen Briefe und Schriftstücke mit ihrer Adresse an die ganze Christenheit die hier entsprechende literarische Gattung sind, welche daher verhältnissmässig frühe aufkommen musste. Ein Brief wie der des Jakobus mit seiner Adresse „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung“, mit seinen prophetischen Ausführungen (c. 4. 5), mit seinen Anweisungen selbst an die Presbyter (5, 14), mit seinen decidirten Versicherungen (5, 15 f.) — er wird, da er von dem Apostel Jakobus nicht herrühren kann, erst verständlich, wenn man an die wandernden Propheten und Lehrer denkt, die das Bewusstsein hatten, von Gott für die Christenheit berufen zu sein, und daher die Verpflichtung fühlten, der ganzen Kirche zu dienen. Es begreift sich nun, wie katholische Briefe ein hohes Ansehen erlangen mussten; auch wenn ursprünglich nicht der Name eines der Zwölfapostel sie auszeichnete. Hinter denselben standen die von Gott berufenen Lehrer, die man zu ehren hatte wie den Herrn. Es würde zu weit führen, dem angedeuteten Gesichtspunkte hier nachzugehen; aber es mag noch darauf

---

21) Eine solche existirte aber ohne Zweifel seit c. 175, wie der Verlauf der montanistischen und anderer Krisen, vor allem aber der Osterstreit, das Verhalten des Bischofs Victor von Rom, und in sehr deutlicher Weise auch die Schöpfung eines NTlichen Kanon beweist.

hingewiesen werden, welche Verbreitung und Bedeutung gewisse „katholische“ Briefe in den Gemeinden erlangt haben, und wie sie aller Wahrscheinlichkeit nach in nicht geringerem Masse die Entwicklung der Christenheit in ältester Zeit bestimmt haben als die paulinischen Briefe. Hier haben also, sei es Apostel, sei es Propheten und Lehrer, in den letzten Decennien des ersten und im Anfang des zweiten Jahrhunderts ein bleibendes Denkmal ihrer ausserordentlichen Wirksamkeit hinterlassen. Zu demselben gesellen sich Schriften wie die des Hirten, deren Verfasser es nicht anders weiss, als dass seine Offenbarungen allen Gemeinden mitzutheilen seien. Er ist eben nicht römischer Prophet, sondern als Prophet Lehrer der gesamten Christenheit<sup>22)</sup>.

22) In dem Texte ist die Ansicht angedeutet, dass mehrere katholische Briefe, die uns als Briefe eines der Apostel überliefert sind, weder von einem derselben herrühren noch eine Fiction sind, sondern erst in der Tradition die falsche Überschrift resp. den falschen Autornamen in der Adresse erhalten haben (Jacobus-, Judas-, Barnabas-, I. Petrusbrief). Eine solche Hypothese gilt heutzutage beinahe als methodisch unzulässig, weil man den überlieferten Text jener Schriften als ein *Noli me tangere* betrachtet. Allein man übersieht dabei, dass uns die Überlieferung nicht einzelne Schriften, sondern den katholischen Kanon des Neuen Testaments vermittelt hat, und dass nachweisbar in dem Prozesse der Kanonisierung der Schriften Veränderungen an dem Texte derselben, namentlich an den Anfängen und Schlüssen, vorgenommen worden sind (s. den Schluss des Marcus-, Lucas- und Johannesevangeliums, den Anfang des Marcusevangeliums, den Schluss des Römerbriefes, den Anfang des Epheserbriefes, den Anfang und Schluss des Hebräerbriefes [nach Overbeck, Zur Geschichte des Kanons 1880], den Schluss des I. Timotheusbriefes [6, 17—21], wahrscheinlich auch den Anfang und Schluss der Apokalypse). Sobald dies für eine Reihe von Fällen erwiesen ist, muss, nachdem man sich von der Unrichtigkeit der Überschrift oder Adresse eines NTlichen Buches überzeugt hat, die erste Frage nicht die sein, ob das Buch eine Fiction ist, sondern vielmehr die, ob die Überschrift, resp. Adresse nicht eine in späterer Zeit erst aufgeklebte Etiquette ist. In Bezug auf die Überschrift hat man sich längst gewöhnt, so zu fragen, dagegen es in der Regel abgelehnt, die erste Zeile oder die ersten Worte des Schriftstückes selbst in Zweifel zu ziehen. Als ob es grössere Schwierigkeiten gemacht hätte, einem Briefe in der Adresse einen falschen Namen vorzusetzen, als in der Überschrift! Man hat sich gewöhnt, mit dem Urtheil, dass der Verfasser einer Urkunde eine „pia fraus“ begangen habe, rasch bei der Hand zu sein, und es mit den Verpflichtungen, welche ein solches Urtheil auf-

Nicht mit Unrecht hat man gesagt, dass die Christenheit erst Kirchenämter erhalten habe, nachdem der Episkopat für eine Einrichtung erklärt worden war, in der sich der Apo-

erlegt, sehr leicht zu nehmen, während doch der Beweis einer Fiction aus inneren Gründen in den meisten Fällen gar nicht erbracht werden kann, die Überlieferungsgeschichte der alten Literatur aber zeigt, dass auf zehn Fälle, in welchen Absicht oder Nachlässigkeit in der Tradition gewaltet hat, vielleicht noch nicht ein Fall kommt, bei welchem die trügerische Absicht des Autors erwiesen werden kann. Aber, wendet man ein, jene „katholischen“ Briefe müssen doch von Anfang an einen imponirenden Namen an der Spitze getragen haben, um Verbreitung und Ansehen zu erlangen! Diese Annahme ist unrichtig, weil sie, wie die *Αἰδοχαγή* lehrt, aus einer falschen Vorstellung von dem Selbstbewusstsein der ältesten Christen entsprungen ist. Mindestens muss der Hinweis auf die Apostel, Propheten und Lehrer des 1. Jahrhunderts mit ihrem ausserordentlichen Ansehen, welches sie nicht ihren Namen, sondern ihrem auf Geisteserwählung beruhenden Amte verdankten, eine Einschränkung jener Annahme veranlassen. War ein Schriftstück an die ganze Kirche gerichtet und erwies es sich aus seinem Inhalte als erbaulich, bezeugte zudem der Verfasser in demselben sein Recht, sich an die ganze Christenheit zu wenden, so war das absolute Ansehen eines solchen Schriftstückes bereits festgestellt. Der Barnabasbrief beginnt einfach mit den Worten: *Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς ἐν εἰρήνῃ*, und man hat es zum Glück nicht für nöthig befunden, diese Worte selbst zu ändern, als man dem Briefe die Überschrift *Βαρνάβα ἐπιστολή* gab. Das grosse Buch des Hirten, welches so hohe Botschaft bringt und unter Anderem die ganze gültige Lehre von der Taufe und Sündenvergebung durchbricht, hat die Aufbietung eines grossen Apostelnamens verschmäht und ist trotzdem zur Anerkennung gelangt. Der Verfasser der *Αἰδοχαγή* hat seinen Namen verschwiegen. Je eingehender man die Bedingungen, unter welchen die ersten Gemeinden standen, und die religiösen Auffassungen, denen sie huldigten, erwägt, um so mehr wird man sich von der Unrichtigkeit des heute gültigen Urtheils überzeugen, dass die Zustände der Gemeinden in den beiden Menschenaltern zwischen d. JJ. 70—130 literarische Fälschungen hervorrufen oder doch besonders begünstigen mussten. Ich bin weit davon entfernt, solche für die angegebene Zeit überhaupt in Zweifel zu ziehen; aber Christen, die sich bewusst waren, selbst Heilige zu sein, und zudem noch an ihren Aposteln, Propheten und Lehrern vom Geiste berufene und von ihm erfüllte Prediger besaßen, hatten es nicht nöthig, sich an die Autoritäten der Vergangenheit zu klammern. Die classische Zeit der Fictionsen konnte erst beginnen, als das Bewusstsein einer directen, übernatürlichen Verbindung der Christen mit Gott erschlaft war, als Apostel, Propheten und Lehrer selten zu werden anfangen und als das Christenthum der Majorität eine urkundliche literarische Beglaubi-



stolat so fortsetze, dass jeder einzelne Bischof nicht nur als Träger eines Gemeindeamtes, sondern als Bischof der katholischen Kirche und in diesem Sinne als Nachfolger der Apostel

gung gegenüber den Häresieen bedurfte. Damals begann jene weitgreifende Correctur der Geschichte und der Literatur, die durch die strenge Durchführung einer einzigen Fiction die wirkliche Geschichte auslöschte und eine neue „Geschichte“ gemacht hat. Diese Fiction war, dass Alles, was in den Gemeinden eben in Geltung stand oder in Geltung gesetzt werden sollte, von den Aposteln — das Wort im strengen Sinne — herühre. Das Schicksal der von den alten „Aposteln, Propheten und Lehrern“ stammenden Literatur war damit besiegelt: entweder nämlich fielen diese Schriftstücke nun zu Boden, oder — wenn sie Verfasseramen trugen — wurden dieselben, sofern es möglich war, in eine künstliche Verbindung mit den Aposteln gebracht (Hermas, Clemens), oder endlich — wenn die Schriften namenlos waren — erhielten sie den Namen eines Apostels oder apostolischen Mannes. Für jeden dieser Fälle besitzen wir beglaubigte, unwidersprechliche Belege. Bereits am Ausgange des 2. Jahrhunderts betrachtete man die Abfassung katholischer Briefe als ein Privilegium der Zwölfapostel. Der Montanist Themison, der es unternommen hatte, in Weise der alten Apostel, Propheten und Lehrer einen Brief an die ganze Christenheit zu schreiben, wurde von Apollonius dahin bedeutet, dass er damit dreist in die Prärogative eines Zwölfapostels eingegriffen habe (Euseb. h. e. V, 18, 5: *Θεμισῶν ἐτόλμησε, μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικὴν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηγεῖν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας*). Fasst man diesen Wandel der Ansichten scharf ins Auge, so wird man es für geboten erachten müssen, an Schriftstücke, die den Namen eines Zwölfapostels tragen, die aber von einem solchen nicht herühren können, indess auch keine inneren Merkmale einer Fiction aufweisen, zunächst mit dem Vorurtheile heranzutreten, dass der Apostelname nur aufgesetzt ist. Ist es denn ein Zufall, dass wir im NTlichen Kanon gerade von Jakobus, Johannes und Petrus Briefe überliefert erhalten haben? haben die angeblichen Fälscher sich etwa unter einander besprochen und in die vornehmsten Apostelnamen getheilt? ist nicht der II. Petrusbrief, bei welchem allein die Fiction aus inneren Gründen nachweisbar ist, erst in dem katholischen und nicht in dem nachapostolischen Zeitalter entstanden? Ist eine Adresse wie die *„Ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν“* — wenn wir die ursprüngliche Aufschrift des sog. Jakobusbriefs so herzustellen versuchen — nicht ebenso vollständig wie die des sog. Barnabasbriefes (s. oben) oder die der *Αἰδαχή*? War nicht die Zufügung eines Apostelnamens die Bedingung, unter welcher man allein Briefe, die früher ohne den Schutz einer äusseren Autorität hohes Ansehen erlangt hatten, in solchem Ansehen erhalten konnte? Endlich, ist es nicht ein glücklicher Tausch, wenn wir an die Stelle der Annahme von Fictionen, die in ihrer concreten Bestimmtheit völlig undurchsichtig

zu gelten habe. Aber man hat diese richtige Beobachtung durch den Hinweis darauf zu ergänzen, dass in der ältesten Zeit eigenthümliche Einrichtungen bestanden haben, die sich in einer Hinsicht wohl als Analogie zu dem späteren katholischen Amte fassen lassen. Die katholische Verfassung der Kirche, wie sie im Laufe des 3. Jahrhunderts sich fixirt und die Conföderation der Bischöfe an die Spitze der Kirche gestellt hat, gab der Christenheit, freilich in streng ausgebildeter politischer und darum in gänzlich veränderter Gestalt, das wieder zurück, was sie am Anfang in politisch und rechtlich nicht fixirter Weise bereits besessen hatte, nämlich *διδάσκαλοι καθολικοί*, allgemein anerkannte Lehrer. Dazwischen mag für manche Gemeinden eine verhältnissmässig kurze, kritische Epoche gelegen haben, in welcher die alten „Apostel, Propheten und Lehrer“ für sie verschwunden waren, während der Episkopat noch nicht die Bedeutung eines Kirchenamtes erlangt hatte, sondern auf der Stufe eines Gemeindeamtes verharrte. Aber in dem Momente, wo jene alten Lehrer nicht mehr zu finden waren, resp. ihre Geltung verloren hatten, begann auch schon jene Entwicklung, welche mit dem Triumphe des Episkopates, mit der Anerkennung seiner katholischen Bedeutung, geendet hat. Die Vorstufen dieser Entwicklung beobachten wir dort, wo, wie in dem Ephe-

---

sind — denn warum ist der Petrusbrief zum Namen des Petrus, der Jakobusbrief zu dem des Jakobus, die Presbyterbriefe zum Namen des Johannes gekommen? — und in ihrem Zusammentreffen räthselhaft sind, die Hypothese einer systematischen Correctur durch die Tradition setzen können, die in ihren Motiven und Tendenzen uns völlig deutlich ist, deren Bedingtheit wir kennen und deren Ergebniss nichts Erstaunliches hat?

Es war erlaubt, auf das wichtige Problem, welches die „katholischen“ Briefe bieten, hier principiell, wenn auch nur andeutungsweise, einzugehen, weil die *Αἰσαγή* nicht nur selbst ein ihnen verwandtes Schriftstück ist, sondern weil sie uns auch in dem, was sie über „Apostel, Propheten und Lehrer“ enthält, ein Verständniss des Ursprungs und der Geschichte der „katholischen“ Schreiben erschliesst. Es mag zum Schluss aber noch daran erinnert werden, dass wir in der vorkatholischen Zeit wohl Citate aus den sog. „katholischen“ Briefen nachweisen können, aber nicht Citate mit Nennung des Namens Jakobus, Petrus u. s. w. Unter solchen Namen werden uns die betreffenden Briefe erst bekannt, seitdem dem paulinischen Canon des Marcion und verwandten Unternehmungen ein katholischer Canon des Neuen Testaments entgegengestellt worden war.

serbrief, im Hirten und in der *Λιδαχή*, die ständigen Beamten der Einzelgemeinde an die Ordnung „Apostel, Propheten und Lehrer“ herangeschoben oder bereits in sie eingerückt werden. Damit war die fundamentale Bedingung geschaffen, auf Grund welcher die Bischöfe sich schliesslich an die Stelle der „Apostel, Propheten und Lehrer“ gesetzt haben. Fasst man die Stelle I Cor. 12, 28 (οὗς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους) oder die *Λιδαχή* (z. B. c. XIII: „die Propheten sind euere Hohenpriester“) und sodann solche Stellen aus nachcyprianischer Zeit ins Auge, in welchen die Bischöfe als die Apostel, Propheten, Lehrer und als die Hohenpriester der Kirche gefeiert werden, so hat man den Anfangs- und den Endpunkt einer Entwicklung vor sich, die eine der bedeutendsten gewesen ist, welche die christlichen Gemeinden im Alterthum erlebt haben.

Ich hoffe, dass die hier gegebenen Andeutungen nicht missverstanden werden. Das Amt der alten „Apostel, Propheten und Lehrer“ hat streng genommen das nicht begründen können, was man eine „Verfassung“ nennt; denn von einer solchen kann nur dort gesprochen werden, wo politische und streng definirte Formen gegeben sind; jene alten Lehrer aber waren, wie man annahm, von Gott berufen und erfüllten göttliche Aufträge. Aber indem man die Träger administrativer und disciplinärer Functionen (in der Einzelgemeinde) an die gottgeschenkten Lehrer der Christenheit heranrückte, zog man diese selbst und die ganze enthusiastische Organisation der Kirche auf das kirchenpolitische Niveau herunter. Hierüber wird in dem folgenden Abschnitte: „Die Beamten der Einzelgemeinde: Episkopen und Diakonen“, zu handeln sein; zuvor sind noch die einzelnen Klassen der Lehrer genauer zu bestimmen<sup>23)</sup>.

---

23) Was den Ursprung der Institution der Apostel, Propheten und Lehrer betrifft, so hat dieselbe bis auf Weiteres als eine freie Schöpfung der christlichen Gemeinden, und zwar der ältesten, zu gelten. Analoges im Judenthum der damaligen Zeit ist m. W. nicht nachgewiesen, und auch Erkundigungen bei Sachkennern in dieser Richtung sind resultatlos geblieben. Dass Philo sich selbst als einen Propheten bezeichnet, dass die „Lehrer“ in den jüdischen Gemeinden hochangesehen waren, und Ähnliches — vgl. auch was Lightfoot, Ep. to the Galat. 4. edit. p. 92 sq., über jüdische Apostel beigebracht hat — darf kaum angeführt werden, da es keine

3. Die Apostel. Die *Αἰδαχή* fasst zunächst (XI, 3) Apostel und Propheten zusammen, indem sie die Anweisung giebt, dass für sie das Dogma des Evangeliums in Geltung bleiben soll.

Analogie zu der christlichen Trias von Lehrern bedeutet. Räthselhaft ist die jüdische Prophetin Hanna Lc. 2, 36. Jüdische Exorcisten, Traumdeuter und auch messianische Propheten waren bekanntlich im 1. u. 2. Jahrh. nicht selten; s. die Mittheilungen des Josephus, der römischen Literaten, Act. 19, 13, Ep. Hadr. ad Servian., etc. — Zum Schluss wird hier folgende Übersicht nicht unwillkommen sein:

- 1) Die „*λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*“, und zunächst nur sie, d. h. die Apostel, Propheten und Lehrer, sind die „*ἡγούμενοι*“ resp. die *τετιμημένοι* in den Gemeinden; dies ergibt sich 1) aus *Αἰδ.* IV, 1, XI, 3 f. XIII. XV, 1. 2 combinirt, 2) aus Hebr. 13, 7. 17. 24, wo die *ἡγούμενοι* ausdrücklich als *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* bezeichnet werden, 3) aus I Clem. 1, 3; 21, 6, wo sie bestimmt von den Presbytern unterschieden sind und nur ihnen, wie im Hebräerbrief, der Anspruch auf Gehorsamsleistung eingeräumt wird, 4) aus Act. 15, 22. 32, wo dieselben Männer erst als *ἡγούμενοι* dann als *προφῆται* bezeichnet werden, 5) aus dem Hirten des Hermas.
- 2) Apostel, Propheten und Lehrer: Paulus, I Cor. 12, 28 f. (angereicht sind *δυνάμεις, χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν*).
- 3) Propheten und Lehrer, welche aus ihrer Mitte Apostel aussondern: Act. 13, 1.
- 4) Apostel, Propheten und Lehrer: *Αἰδαχή* (angereicht werden Bischöfe und Diakonen).
- 5) Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer: Eph. 4, 11.
- 6) Apostel und Lehrer (aber Propheten wahrscheinlich mit Absicht nur ausgelassen), später Bischöfe und Diakonen: Hermas, Simil. IX.
- 7) Apostel, (Propheten), Bischöfe, Lehrer, Diakonen: Hermas, Visio III.
- 8) Apostel, Lehrer, Prophet: Clem. Hom. XI, 35: *μέμνησθε ἀποστόλων ἢ διδασκάλων ἢ προφήτην*.
- 9) Apostel und Propheten: Apoc. 18, 20 (2, 2. 20). Ephes. 2, 20; 3, 5. *Αἰδαχή* XI, 3. Der Gegner der Aloger bei Epiph. haer. 51, 35 etc., cf. *Αἰδασκ. περὶ χαρισμ.* (Lagarde, Reliq. p. 4, 19 sq.): *οἱ προφῆται ἐφ' ἡμῶν προφητεύσαντες οὐ παρεξέτειναν ἐαυτοὺς τοῖς ἀποστόλοις*.
- 10) Propheten und Lehrer: Act. 13, 1. *Αἰδ.* XIII, 1. 2. XV, 1. 2. Pseudoclem. de virg. I, 11: „Ne multi inter vos sint doctores, fratres, neque omnes sitis prophetae“.



In den späteren Capiteln dagegen fasst sie vielmehr Propheten und Lehrer zusammen und schweigt über die Apostel ganz.

11) Apostel und Lehrer: (Hermas). (I Tim. 2, 7. II Tim. 1, 11). Clem. Eclog. 23.

12) Polykarp wird im Brief der Gemeinde von Smyrna c. 16, 2 (cf. Euseb. h. e. IV, 15, 39) also bezeichnet: *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς, γενόμενος ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας*. Hier sind die alten hohen Prädicate sämmtlich zusammengefasst.

13) Von dem Phrygier Alexander heisst es in dem Briefe der Gemeinde zu Lyon (Euseb. h. e. V, 1, 49): *γνωστὸς σχεδὸν πᾶσι διὰ τὴν πρὸς θεὸν ἀγάπην καὶ παρησίαν τοῦ λόγου· ἦν γὰρ καὶ οὐκ ἄμιρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος*.

Ein sehr schönes, bisher meines Wissens unbeachtetes Zeugniß, dass die Propheten der Gesamtkirche und nicht einer Einzelgemeinde geschenkt sind — bei den „Aposteln“ versteht sich das von selbst —, besitzen wir aus valentinianischen Kreisen (Excerpta ex Theodot. 24, Opp. Clem. Alex. edid. Dindorf III p. 435): *Λέγουσιν οἱ Οὐαλεντινιανοὶ ὅτι ὁ κατὰ εἰς τῶν προφητῶν ἔσχεν πνεῦμα ἐξαίρετον εἰς διακονίαν, τοῦτο ἐπὶ πάντας τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἐξεχύθη· διὸ καὶ τὰ σημεῖα τοῦ πνεύματος ἰάσεις καὶ προφητεῖαι διὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπιτελοῦνται*. Vgl. die Ansprüche der montanistischen Propheten und die Geschichte des Hirten in der Kirche.

Die sub 11 oben angeführte Stelle aus den Eclogen des Clemens lautet: *Ὡσπερ διὰ τοῦ σώματος ὁ σωτὴρ ἐλάλει καὶ ἔατο, οὕτως καὶ πρότερον „διὰ τῶν προφητῶν“, νῦν δὲ „διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ διδασκάλων“ . . . καὶ πάντοτε ἄνθρωπον ὁ φιλόανθρωπος ἐνδέεται θεὸς εἰς τὴν ἀνθρώπων σωτηρίαν, πρότερον μὲν τοὺς προφήτας, νῦν δὲ τὴν ἐκκλησίαν*. Diese Stelle ist überaus wichtig; sie zeigt, wie man um 200 die alte Trias „Apostel, Propheten und Lehrer“ in die Vergangenheit geschoben und sich so von ihr für die Gegenwart befreit hat: die Propheten sind lediglich die ATlichen und die Apostel wohl die Zwölf.

Schliesslich sei bemerkt, dass die bisher so räthselhafte Stellung, welche die Pastoralbriefe dem Timotheus und Titus anweisen, wenigstens in mancher Hinsicht sich nun aufhellt. Man hat streng ins Auge zu fassen, dass dem Timotheus (II Tim. 4, 5) nicht das Amt eines Presbyters oder Bischofs, sondern das eines Evangelisten und Kirchenlehrers (so an vielen Stellen) vindicirt wird, welches auch bei ihm auf charismatischer Begabung ruht. Man kann hiernach auch den Pastoralbriefen eine Reihenfolge: Apostel, Prophet (I Tim. 1, 18; 4, 14), Evangelist (Lehrer), *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες*, Diakonen entnehmen. Ferner gilt auch in den Pastoralbriefen von den *πρεσβύτεροι-ἐπισκοποῦντες*, dass sie *τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων* leisten (s. *Id.*), denn einige von ihnen werden als *κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ* bezeichnet.

Hieraus ergibt sich, worauf oben bereits hingewiesen wurde, dass die Propheten einerseits mit den Aposteln, andererseits mit den Lehrern ein Merkmal gemeinsam hatten. Das ihnen mit den Aposteln gemeinsame Merkmal ergibt sich aus dem Ausdruck *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου* sowie aus den nun folgenden Specialanweisungen: Apostel und Propheten dürfen, sofern sie wandernd umherziehen, nichts besitzen. Es gelten für sie die Regeln in strengem Sinn, welche wir Mt. 10 und an den Parallelstellen lesen, und welche auch der Verfasser bei dem Ausdruck „*δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*“ im Gedächtniss hatte. Man hat sich aber in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, dass auch Mt. 10, wo die Gebote für die Apostel zusammengestellt sind, von wandernden Propheten die Rede ist (v. 41) und sie als besitzlos gedacht sind. Die Besitzlosigkeit wurde also in der Zeit unseres Verfassers als ein nothwendiges Erforderniss für die Apostel und Propheten — für die letzteren, insofern sie wandernd umherzogen — erachtet. Die Gebote Mt. 10 cum parall. sind damals nicht im franciskanischen Sinn als Gebote für die Christen schlechtweg aufgefasst, sondern als Specialanordnungen des Herrn für jene berufsmässigen Prediger angesehen worden. Diese Erkenntniss ist allerdings nicht überraschend, überraschend ist vielmehr die andere, dass es überhaupt noch im 2. Jahrhundert für eine bestimmte Klasse von Christen mit jenen Geboten im Sinne einer unerlässlichen Forderung ernst genommen worden ist. Das hat man bisher nicht sicher gewusst oder vielmehr es dem Eusebius nicht geglaubt. In der Note zu XI, 6 ist der Abschnitt Euseb. h. e. III, 37 besprochen worden. Eusebius berichtet, dass auch nach dem Tode der Zwölfapostel das Evangelium durch Männer — er nennt sie freilich Evangelisten — verbreitet worden sei, die das Herrngesetz erfüllten, indem sie ihre Habe unter die Armen vertheilten, und die sich in ihrer rastlosen Wirksamkeit streng an die Regel banden, überall nur den Grund des Glaubens zu legen. Hier finden wir also genau die Missionare wieder, welche der Verf. der *Διδαχή* „Apostel“ genannt hat<sup>24</sup>); denn

24) Eusebius nennt sie Evangelisten, s. auch V, 10, 2, wo er sie genauer also bezeichnet: *εὐαγγελιστὰι τοῦ λόγου, ἐνθεοὺν ζῆλον ἀποστολικοῦ μιμήματος συνεισφέρειν ἐπ' αὐξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θεοῦ λόγου*

auch nach ihm ist es das zweite Erforderniss für die Apostel, dass sie als unermüdliche Missionare das Evangelium verkündigen müssen und sich nicht in christlichen Gemeinden niederlassen dürfen. Die Anweisung XI, 5 hat den Zweck, diese Regel auf das strengste einzuschärfen<sup>25)</sup>. Während es einem gewöhnlichen reisenden Bruder gestattet ist, bis zu drei Tagen die Gastfreundschaft der Gemeinden in Anspruch zu nehmen (XII, 2), soll ein Apostel höchstens zwei Tage lang bleiben. Aber auch das andere Gebot, die vollkommene Besitzlosigkeit, erhält (v. 6) eine genaue Präcisirung. Ein Apostel soll schlechterdings nichts mehr bei seinem Fortgange erhalten als eine Tagesration Brod. Verlangt er Geld, so ist er ein falscher Apostel oder, wie der Verf. in Hinblick auf Mt. 7, 15 sagt, ein Pseudoprophet. Als ein solcher soll er auch erachtet werden, wenn er das Gebot, nicht länger als zwei Tage in einer christlichen Gemeinde zu bleiben, übertritt. Diese strengen Bestimmungen sind offenbar zum Schutze der Gemeinden und zur Abwehr unberufener Apostel aufgestellt. Erwägt man, dass der Verf. Alles, was sonst noch über Apostel zu sagen wäre, bei Seite setzt und lediglich die Merkmale hervorhebt, an denen die falschen Apostel erkannt werden können, so ist man zu dem Schlusse veranlasst, dass zu seiner Zeit die Gefahren, welche die Institution dieser Missionare zur Folge hatte, bereits deutlich hervorgetreten waren.

Aber noch ist die Institution lebendig, und der hohe Titel

---

*προμνηθούμενοι*. Das Wort „Evangelist“ kommt im N. T. nur dreimal vor, nämlich Eph. 4, 11; Act. 21, 8 und II Tim. 4, 5; in der nachapostolischen Literatur fehlt es ganz; seit dem Ausgang des 2. Jahrh. findet es sich wieder, s. z. B. Tertull. de praescr. 4. Das ist ein Beweis, dass die Unterscheidung von Aposteln und Evangelisten in ältester Zeit sehr selten gemacht worden ist (dagegen werden die Apostel selbst häufig als *οἱ εὐαγγελιστάρι* bezeichnet, s. Gal. 1, 8. I Clem. 42, 1. Polyc. ad Phil. 6, 3; von Barnabas c. 8, 3 sogar die Zwölfe so ohne die Bezeichnung „Apostel“). Eusebius betrachtet die Evangelisten als „Nachahmer der Apostel“; in ältester Zeit galten sie den Meisten einfach als Apostel; nur die Verf. des Epheserbriefs, der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe haben eine Kategorie von Evangelisten von der Kategorie der Apostel unterschieden, indem sie Apostel im engeren Sinn gefasst haben.

25) Sie ist, wie auch die folgende, formell nicht als Ausführung des *δύγμα τοῦ εὐαγγελίου* (v. 3) angereicht, wie das „δέ“ im Eingang des 4. Verses beweist.



„Apostel“ haftet ohne Einschränkung an jenen wandernden Missionaren<sup>26)</sup>. Das ist eine kirchengeschichtlich überaus wichtige Erkenntniss; denn sie macht dem Schwanken ein Ende, welches bisher noch immer in Bezug auf die Bedeutung des Wortes „Apostel“ in ältester Zeit geherrscht hat. So liest man in der Realencykl. f. protest. Theologie 2. Aufl. I S. 561: „Obwohl im N. T. die Bezeichnung „Apostel“ auch im weiteren Sinn gebraucht ist, besteht doch eine Schranke, durch welche der Apostolat im eigentlichen Sinne als erstes und höchstes Amt in der Kirche von allen anderen Ämtern geschieden ist (I Cor. 12, 28; Eph. 4, 11). Dies Amt eignet nur den vom Herrn unmittelbar berufenen Männern, nach deren Hingang nicht andere in ihre Stelle eintraten“. Diese Auffassung ist unrichtig und kann am wenigsten aus I Cor. 12, 28 begründet werden, nach welcher Stelle die Zahl der Apostel ebensowenig beschränkt ist wie die der Propheten und Lehrer. Unrichtig, weil katholisch, ist aber auch schon die Fragestellung, ob Apostel stellvertretende Nachfolger haben können oder nicht. Denn diese Fragestellung setzt voraus, dass nach urchristlicher Auffassung Lehrämter irgendwie durch Personen übertragen werden können, was bereits ein Irrthum ist. Die beste Untersuchung, welche wir bisher über den Namen und das Amt eines Apostels besitzen, ist die von Lightfoot<sup>27)</sup>; auch sie enthält noch einige Unrichtigkeiten; aber in der Hauptsache ist hier der Thatbestand, wie er jetzt durch die *Αποδείξις* in eine helle Beleuchtung gesetzt ist, richtig ermittelt<sup>28)</sup>. Das besondere Ansehen, welches die zwölf Apostel zweifellos genossen, ist nicht schon durch den blossen Namen „Apostel“ ausgedrückt, vielmehr kam im apostolischen Zeitalter dieser Name Jedem zu, der als ein von Gott berufener Missionar anerkannt war. Der Apostel Paulus hätte nicht I Cor. 15, 5. 7

26) Die Urapostel unterscheidet der Verf. von den übrigen lediglich dadurch, dass er sie die zwölf Apostel nennt (s. Inscr.).

27) Ep. to the Galat. (4. edit. 1874) p. 92—101.

28) Lightfoot hat a. a. O. auch den Gebrauch des Wortes „Apostel“ bei den Juden untersucht und unter Anderem eine Stelle aus Eusebius (Montf., Nov. Coll. II p. 425) in Erinnerung gebracht, welche desshalb interessant ist, weil sie die „Apostel“ als Überbringer encyklicher Schreiben charakterisirt: *ἀποστόλους δὲ εἰσέτι νῦν ἔθως ἐστὶν Ἰουδαίους ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπιζομιζομένους*.



erst von den „*δώδεκα*“, dann von den „*ἀπόστολοι πάντες*“ sprechen, er hätte nicht über die falschen Apostel so handeln können, wie er es im 2. Corintherbrieft gethan hat, er hätte den Andronikus und Junias (Röm. 16, 7) nicht als *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις* d. h. eben als Apostel bezeichnen können (s. Lightfoot p. 96), wenn nicht das Wort „Apostel“ einen weiteren Sinn gehabt hätte. Auch aus Apoc. 2, 2 geht hervor, dass wandernde Missionare mit dem Titel „Apostel“ aufgetreten sind, und dass man ihnen diesen Titel nicht von vornherein absprach, sondern prüfte, ob sie das wirklich seien, was sie zu sein erklärten. Im Barnabasbrief werden die Urapostel an der einen Stelle (5, 9) *οἱ ἴδιοι ἀπόστολοι*, an der anderen überhaupt nicht Apostel, sondern die „Zwölf“, *οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν* (8, 3) genannt. Im Matthäusevangelium werden die Jünger Jesu an der einzigen Stelle, wo sie Apostel genannt werden, nicht als „Apostel“ schlechtweg, sondern als „die zwölf Apostel“ (Mt. 10, 2) bezeichnet. Das Schwanken in dem Sprachgebrauch, welches allerdings in gewissen Kreisen frühe begonnen hat, scheint aber Paulus mit veranlasst zu haben, und dieses Schwanken ist in seinen Briefen und der von ihm abhängigen Literatur unverkennbar. Es würde hier zu weit führen, zu zeigen, wie und warum Paulus den Begriff des Apostolats verengt hat, ohne doch andererseits mit der alten Auffassung wirklich zu brechen<sup>29)</sup>. In der Sorge für sein eigenes Ansehen hat er das Ansehen der Zwölfapostel, denen er sich gleichstellte, gesteigert, und er ist recht eigentlich, wenigstens soweit unsere Kenntniss reicht, der Begründer der Ansicht von der ausserordentlichen Stellung der Zwölfapostel als Apostel gewesen<sup>30)</sup>. Das zeigt sich sehr deutlich, wenn man die paulinische und paulinisch beeinflusste Literatur mit der nicht paulinischen im N. T. vergleicht. Das Wort „Apostel“ kommt im N. T. 79 Mal vor, davon 68 mal bei Paulus (einschliesslich der Pseudopaulinen) und

29) Siehe — um die controversen den Jakobus betreffenden Stellen bei Seite zu lassen — I Thess. 2, 6.

30) Im Hinblick auf den fortgehenden Gebrauch des Wortes Apostel für Missionare der zweiten Generation wird man es auch für speciell paulinisch halten müssen, was er als Qualitäten der Apostel voraussetzt I Cor. 9, 1. 2. Er hat eben stets im Auge zu erweisen, dass er selbst nicht einfach ein Apostel, sondern ein Apostel wie die Zwölfe sei.

Lucas. Während es im Matthäus-, Marcus- und Johannesevangelium je nur einmal vorkommt, ohne dass irgendwo hier hervorginge, dass es solenne Bezeichnung der Zwölfjünger sei, ist es in den lucanischen Schriften sehr häufig, ja wir lesen an der ersten Stelle, wo es uns in ihnen begegnet: *ἐκλεξιόμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν*. Wenn Lucas nicht durch seine Quellen in seinem Sprachgebrauch bestimmt wird, hält er die Regel streng ein, das Wort Apostel nur als Bezeichnung der Zwölf zu gebrauchen.

Also das besondere Ansehen, welches ohne Zweifel eine gewisse Anzahl von persönlichen Jüngern Jesu von Anfang an in den Gemeinden besessen hat, ist ursprünglich und noch auf eine längere Zeit hinaus nicht in dem Apostelnamen zum Ausdruck gekommen; auch Paulus und seine Schule hat eine Änderung in dem Gebrauche des Namens nur vorbereitet, nicht durchgesetzt; speciell ist die Unterscheidung von „Aposteln“ und „Evangelisten“ (Epheserbrief) oder von den „Aposteln“ und den „siebzig Jüngern“ (Lucas) nicht sofort und überall durchgedrungen. Die *Αἰσαχί* zeigt uns, dass man noch im zweiten Jahrhundert Apostel besass und verehrte, und dass diesen Aposteln weder administrative Functionen zukamen, noch von ihnen die Qualität persönlicher Bekanntschaft mit dem Herrn verlangt wurde<sup>31)</sup>. Man darf sogar fragen, ob in der Folgezeit hauptsächlich die paulinischen Schriften die Änderung in der Auffassung des Apostolats, die allmählich eintrat, bewirkt haben<sup>32)</sup>. Diese Ände-

31) Beides ist bisher vorausgesetzt worden, so auch noch von Lightfoot (a. a. O. p. 97 f.), indem man sich durch einige paulinische Stellen irre führen liess. Anders verhält es sich mit den *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* (II Cor. 12, 12); aber man wird wohl in Bezug auf diese im 2. Jahrh. bereits anspruchloser geworden sein. Die *Αἰσαχί* erwähnt sie nicht.

32) Wie allmählich, zeigen Stellen wie Iren. II, 21, 1; Tertull. adv. Marc. IV, 24; Euseb. h. e. I, 12, 4. In der von Epiphanius ausgeschriebenen Schrift gegen die Aloger heisst es (h. 51, 35): *οὐκ εἰδότες τὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ χαρίσματα, ἅτινα ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολούθησει καὶ ἐρωμένῳ τῷ τὸ πνεῦμα τοῦ ἁγίου δηγήσατο, οἳ τε ἅγιοι προφητῆται καὶ οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι*. Darf man vermuthen, dass erst Epiphanius das „ἅγιοι“ zugesetzt und die Stelle der Apostel und Propheten vertauscht hat, weil er in diesen lediglich die ATlichen Propheten sehen wollte? Reste des Alten haben auch hier, wie in allen ähnlichen Fällen, niemals völlig verdrängt werden können. (Es zeigt sich dies auch darin,

rung ist vor allem einerseits durch den Wandel der allgemeinen, zeitgeschichtlichen Bedingungen, andererseits durch die Nothlage, in der man sich der Häresie gegenüber befand, herbeigeführt worden und fiel in eine Zeit, in der die paulinischen Schriftstücke von geringstem Einfluss gewesen sind.

dass man noch am Ende des 2. Jahrhunderts hie und da „*δώδεκα*“ zu „*οἱ ἀπόστολοι*“ setzen zu müssen meinte, s. z. B. *Fragn. Iren.* 29 ed. Harvey II p. 494; *Polycr. ep. ap. Euseb.* h. e. III, 31, 3). Das gilt nicht nur in Bezug auf das Ansehen des Barnabas und Anderer aus der Zahl der „Siebzig“ oder des Clemens Romanus (s. *Clem. Alex. Strom.* IV, 17, 105: *ὁ ἀπόστολος Κλήμης*), sondern z. B. auch in Bezug auf die h. Thekla, welche den Namen „*ἡ ἀπόστολος*“ in der Tradition bewahrt hat. Aber die Tradition weiss sich in solchen Fällen, wie bekannt, stets durch ein „*Sic et Non*“, zugleich durch den Recurs auf Ausnahmen zu schützen. — Um Missverständnissen vorzubeugen, sei noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass 1) die besondere Stellung der Zwölfapostel im apostolischen Zeitalter und in der nächsten Folgezeit nicht in Abrede gestellt werden soll, und dass 2) nicht geleugnet werden soll, dass die Bezeichnung „Apostel“ sehr frühe schon auf die Zwölf beschränkt worden ist. In dieser Hinsicht sind besonders zu nennen der erste Clemensbrief (s. c. 5, 3. 42, 1 sq. 44, 1. 47, 1. 4; der Verfasser beschränkt den Ausdruck „Apostel“ so streng auf die Zwölf und Paulus, dass er von den *ἀπόστολοι μεμαρτυρημένοι* Apollo als *ἀνὴρ δεδοκισμασμένος παρ' αὐτοῖς* bestimmt unterscheidet), Ignatius (ihm sind die Apostel lediglich die Urapostel und Paulus; s. *Eph.* 11, 2. *Magn.* 6, 1; 7, 1; 13, 1. 2. *Trall.* 2, 2; 3, 1; 7, 1; 12, 2; *Rom.* 4, 3; *Philad.* 5, 1; 9, 1; *Smyrn.* 8, 1; auf das *οὐχ ὡς ἀπόστολος ἡμῖν διατέσσομαι*, *Trall.* 3, 3, darf man sich dagegen nicht berufen), Polykarp (6, 3; 9, 1 cf. *Martyr.* 19, 2) und Justin (*Apol.* I, 31. 42. 45. 49. 50. 53. *Dial.* 42. 106. 114; auf eine Stelle wie I, 39: *ἀπὸ γὰρ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκάδ' αὖτ' αὐτὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον κτλ.*, wo *ἀπόστολοι* fehlt, darf man sich daher nicht stützen, um zu beweisen, dass Justin nicht eben die Bezeichnung „Apostel“ für die Zwölf als die eigentlich charakteristische und ihnen allein gebührende angesehen hat). Lange vor der katholischen Zeit, ja von Anfang an in den Gemeinden, hat man die Überlieferung der Herrnworte und eines kurzen Inbegriffs der evangelischen Geschichte auf die Apostel, d. h. auf die Zwölfe, zurückgeführt und Werth darauf gelegt, eine so geartete Überlieferung zu besitzen. Hieraus ergaben sich in frühester Zeit bereits Formeln wie „*ὁ κύριος καὶ οἱ ἀπόστολοι*“ oder „*τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*“ oder „*γραφαὶ κυριακαὶ διὰ τῶν ἀποστόλων*“ oder „*διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν (δώδεκα) ἀποστόλων*“ oder „*τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι*“ (*II Clem.* 14) oder endlich auch „*οἱ προφῆται (die ATlichen) καὶ οἱ ἀπόστολοι*“ (s. N. T.; *Ignat. ad Philad.* 9, 1; *Polyc. ad Philipp.* 6, 3; *II Pet.* 3, 2; *Justin. Apol.* I, 67). In allen diesen Formeln sind die Apostel

4. Die Propheten. Nach den Aposteln nennt die *Αιδαχή* die Propheten, und wir haben bereits oben gesehen, dass auch für diese das Gebot der Nachahmung Christi in der Besitzlosigkeit (Mt. 10) gilt. Von den wandernden Aposteln unterscheiden sich aber die Propheten nicht nur durch ihre besondere Gabe (*λαλεῖν ἐν πνεύματι* XI, 7—9. 12), sondern ebenso sehr durch ihre Functionen. Sie sind nämlich nicht, wie jene, Missionare, die zu den *ἔθνη* gehen, sondern sie sind Gemeindeprediger und haben die Aufgabe, die Gemeinden zu erbauen. In diesem Sinne gehören sie mit den Lehrern zusammen (XIII. XV, 1. 2), wird von ihnen ein „*διδάσκειν*“ ausgesagt (XI, 10. 11) und demgemäss folgerecht ihnen gestattet, sich zu dauerndem Aufenthalt in einer Gemeinde niederzulassen (XIII).

Es ist aber aus den Anordnungen der *Αιδαχή* zu schliessen, dass zur Zeit ihres Verfassers — in dem Kreise von Gemeinden, in welchem er heimisch war — die wandernden und sich niederlassenden Propheten die wichtigste Rolle spielten. Mit ihnen hat es der Verf. vor allem zu thun; die *διδάσκαλοι* erscheinen daneben nur wie eine Art von Anhang. Das ergibt sich nicht nur aus der Beobachtung, dass das Wort *προφήτης* 15 mal in der *Αιδαχή* vorkommt, während sich *ἀπόστολος* und *διδάσκαλος* nur je 3 mal findet, sondern in noch deutlicherer Weise aus den Specialanordnungen, vor allem aber aus dem entscheidenden Satze XIII, 3: *οἱ προφῆται εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν*, vgl. mit X, 7: *τοῖς προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν* (bei der Feier des Abendmahls) *ὅσα θέλουσιν*. Diese Sätze besagen, dass die Propheten als die Virtuosen des Dankgebetes — und der Cultus ist ganz wesentlich *εὐχαριστία* — an keine litur-

lediglich die Zwölf resp. auch Paulus. Jene Formeln — namentlich aber die letzte und die historische Anschauung, für welche sie ein Ausdruck ist — haben der alten Formel („Apostel, Propheten“) und der ihr zu Grunde liegenden Auffassung tödtlich werden müssen. Die alttestamentlichen Propheten und die zwölf Apostel haben die Apostel überhaupt und die evangelischen Propheten verdrängt, d. h. das Bedürfniss nach äusserer autoritativer Bezeugung des Evangeliums hat nothwendig die lebendige Schöpfungskraft desselben hemmen müssen. Dass wir nun gerade bei einem römischen Presbyterbischof, bei Ignatius und Polykarp, und wiederum bei einem der ältesten Apologeten die Ansicht der Zukunft zuerst besonders deutlich vertreten finden, ist nicht auffallend.



gische Formel gebunden sind, und dass ihnen in der christlichen Gemeinde die Würde der ATlichen Hohenpriester zukommt. Wenn dann in c. XV von der *λειτουργία* die Rede ist, welche sie den Gemeinden leisten und um welcher willen sie die Gehrten (*τετιμημένοι*) sind, so kann nach Allem, was vorausgegangen ist, diese *λειτουργία* lediglich in der erbauenden Thätigkeit (*λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* — *εὐχαριστεῖν*) bestehen. Administrative Functionen der Propheten sind schlechterdings nirgends angedeutet.

Da die geistliche Erbauung der Gemeinde die höchste Aufgabe ist, da sie in der Regel nicht nur im Vorübergehen geleistet werden kann, so folgt, dass die Propheten, die Gott zum Dienst der ganzen Christenheit erweckt hat, doch das Recht haben, sich auf längere Zeit, wie es scheint auch dauernd, in einer Einzelgemeinde niederzulassen. Hier gilt dann das Herrnwort, dass der Arbeiter seines Lohnes werth ist, und daraus ergibt sich die Verpflichtung der Gemeinden, die Propheten zu unterhalten (XIII). Der Modus, nach welchem dies zu geschehen hat, ist dem ATlichen nachgebildet; aber er wird in der *Λιδαχή* nicht auf das ATliche Gebot gegründet, wohl aber wird bereits auf die ATliche Verordnung hingewiesen, sofern die Propheten als die Priester bezeichnet werden. Die Propheten sollen die Erstlinge erhalten, und zwar nicht nur die Erstlinge in Bezug auf die nothwendigsten Lebensbedürfnisse, so dass sie eine asketische Lebensweise zu führen hätten, sondern die Erstlinge der Kelter und der Tenne, der Rinder und der Schafe, des Kuchenteiges, den Anbruch jeden Wein- oder Ölfasses; ja selbst von Geld, Kleiderstoffen u. s. w. soll man den Propheten nach Ermessen geben. Diese Anordnung ist von hoher Wichtigkeit; denn sie zeigt, dass man die Pflicht der Besitzlosigkeit der Propheten (XI, 3) nicht so verstanden hat, dass dieselben, wenn sie sich in einer Gemeinde niederliessen, ein asketisches Leben führen mussten. Während man den „Aposteln“ nichts geben soll ausser Brod, wird ein reichlicher Unterhalt der Propheten vorgeschrieben, und die *τρόποι ζωῆς*, die der Prophet aufweisen soll, werden nicht so verstanden, dass er, etwa in Weise Johannes des Täufers, weder Brod essen noch Wein trinken soll. Der Verf. setzt aber auch den Fall, dass in einer Gemeinde keine Propheten vorhanden seien: dann sollen die Erst-

linge den Armen gegeben werden (XIII, 4). Die Propheten gehen also den Armen voran.

Eben dies ausserordentliche Ansehen, welches somit die Propheten besaßen, und die grossen Vorrechte, welche sie genossen, mussten unlautere und verschlagene Menschen verlocken, sich in diesen Beruf einzudrängen, und solche Vorkommnisse mussten dann nothwendig die Rückwirkung haben, dass die Gemeinden gegen die Propheten überhaupt misstrauisch wurden. Die Anordnungen der *Αἰδαχή* zeigen deutlich, dass diese Gefahren bereits brennende waren. Der Verfasser beginnt daher (XI, 7) seine Ausführungen über die Propheten mit dem schwerwiegenden Satze: *Καὶ πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ πειράσσετε οὐδὲ διακρινεῖτε· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἀφελήσεται, αὕτη δὲ ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφελήσεται*. Auch wenn man — was ja unzweifelhaft ist — diesen Satz im Sinne des Verfassers nur von den bereits erprobten Propheten gelten lässt, enthält er eine exorbitante, wider die Anordnung des Apostels Paulus verstossende Forderung, begleitet durch eine furchtbare Drohung. Aus der Aufbietung solcher Mittel geht aber hervor, wie sehr die Propheten für ihr Gewerbe bereits des Schutzes in den Gemeinden bedurften. Der Verf. hat ihnen denselben auch noch in einem Specialfalle angedeihen lassen, jedoch nicht mit voller Plerophorie<sup>33)</sup>: solche erprobte und wahrhaftige Propheten, welche als Eunuchen herumziehen und sich niederlassen, resp. mit Weibern als mit Schwestern leben, sollen, wenn sie die Ehelosigkeit nicht zum Gesetz erheben und ihre Lebensweise nicht vorbildlich machen wollen, von den Gemeinden nicht gerichtet werden. Aber der Verf. weiss keinen anderen Rechtstitel für ein solches Verfahren anzugeben als den Hinweis darauf, dass die „alten Propheten“ ebenso gehandelt hätten, und er verweist die Gemeinden geradezu auf das zukünftige Gericht Gottes betreffs dieser Fälle. Deutlich genug hat er damit offenbart, wie gross das Misstrauen der Gemeinde bezüglich solcher Propheten zu seiner Zeit bereits gewesen ist, und wie er selbst sich ausser Stande fühlte, eine Lebensweise zu rechtfertigen, die so viel An-

33) S. XI, 11 und die Note z. d. St. sowie Proleg. § 3. Vers 11 ist an Vers 10 angeschlossen, sofern in diesem geboten wird, dass der Prophet stets thun soll was er lehrt, in jenem, dass er unter Umständen nicht lehren soll was er thut.

stoss schon gegeben, resp. die ruhige Einbürgerung der Gemeinden in der Welt gehindert hatte<sup>34)</sup>. Jene Leute zu den falschen Propheten zu rechnen, hatte der Verf. aber doch noch nicht den Muth. Von solchen hat er XI, 8—10. 12 ausführlich gehandelt. Er stellt zuerst die allgemeine Regel auf, dass der wahre Prophet das „Betragen“ des Herrn haben müsse und daran von dem Pseudopropheten unterschieden werden könne. Hieran schliesst er die ausdrückliche Hervorhebung dreier Specialfälle. Wer im Geiste redend sich eine Mahlzeit bestellt, um nachher von ihr zu essen, ist ein Pseudoprophet, desgleichen, wer in der prophetischen Ekstase Geld oder sonstige Gaben für sich verlangt, endlich auch wer die Lehren, die er giebt, selbst nicht befolgt. In den beiden ersten Fällen soll man aber darauf sehen, ob der Prophet eine Mahlzeit, resp. Geld und dergl. für sich oder ob er sie für Andere — Nothleidende — verlangt; gilt Letzteres, so soll Niemand ihn richten. Diese Anordnungen führen uns in sehr deutlicher Weise die groben Missbräuche vor, vor denen die Gemeinden geschützt werden mussten.

Schliesslich geht aber auch aus der *Αἰδαχή* klar hervor, wie das prophetische Reden vorzustellen ist. Der Verf. kennt nur eine Form der Prophetie, nämlich verständliches Reden im Zustande der „Unwissenheit“ und der höchsten Erregung. Er setzt an allen Stellen voraus, dass die Worte des Propheten unmittelbar verstanden werden können, und sieht desshalb auch in den freien Gebeten der Propheten bei der Feier der Eucharistie eine prophetische Kundgebung. Andererseits zeigt der Ausdruck „*λαλεῖν ἐν πνεύματι*“, dass der „Geist“ als der Sprechende und Anweisende gilt, das verständige und reflectirende Bewusstsein des Propheten selbst also erloschen ist.

Die hier zusammengestellten Angaben der *Αἰδαχή* über die evangelischen Propheten sind die ausführlichsten, die wir überhaupt kennen. Hier haben wir zum ersten Mal ein wirkliches Bild von denselben erhalten, während alle Nachrichten, die wir sonst besitzen, fragmentarisch sind und bisher nicht in eine Einheit zusammengeschlossen werden konnten. Sie stimmen aber trefflich zu dem Bilde, welches uns die *Αἰδαχή* gewährt; ja die

---

34) An Beides wird vielleicht zu denken sein; sicher mindestens an das zweite.

meisten Züge in demselben werden durch andere gleichzeitige, ältere oder jüngere Zeugnisse, die zum Theil nun erst werthvoll geworden sind, beglaubigt. Jedoch bleiben einige, und gerade die wichtigsten übrig, die sich sonst nicht belegen lassen. Folgende Übersicht wird nicht überflüssig sein:

a) Noch bis zum Ende des 2. Jahrhunderts galten die Propheten resp. Prophetinnen in der Christerheit als eine nothwendige Ausstattung der den h. Geist besitzenden Kirche. Man glaubte daher an ihr Vorhandensein, und sie waren auch wirklich vorhanden; s. Justin., Dial. 39. 81. 88; Herm., Mand. XI: Barnab. 16, 9; die Valentinianer (s. z. B. Exc. ex Theod. 24); die Kirche der Marcioniten (die „heiligen“ Frauen Marcion's); Apelles (die Prophetin Philumene); die Basilidianer (die Propheten Barkabbas und Barkoph); die alten Acta Johannis; die Montanisten: der Gegner der Aloger bei Epiph. h. 51, 35; Iren. II, 32, 4; III, 11, 9; V, 6, 1; der Antimontanist bei Euseb. h. e. V, 16, 7: *Μοντανὸν . . . παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα*; V, 17, 4: *δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας*; Luc., Peregr. 11; Celsus ap. Orig. VI, 24—41. VII, 9—11; etc. etc. Erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts haben sie nachweislich aufgehört: Tertullian führt sie de praescr. 3 nicht mehr auf<sup>35)</sup>, und Origenes weiss zwar noch von Weissagungen, die hin und her vorkommen<sup>36)</sup>, nicht aber von Propheten<sup>37)</sup>. Die montanistische Krisis hat den be-

35) „Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit“.

36) S. c. Cels. I, 46.

37) C. Cels. VII, 11: „Man braucht dem Celsus auch nicht zu glauben, wenn er sagt, er habe Propheten selbst gehört. Denn in den Tagen des Celsus sind keine Propheten aufgetreten, welche denen des Alterthums gleichen; denn wären solche aufgetreten, so wären ihre Weissagungen von denen, welche sie hörten und bewunderten, ebenso aufgeschrieben worden, wie das bei den Weissagungen der alten Propheten geschehen ist“. Diese Stelle zeigt klar, dass die alten Propheten z. Z. des Origenes ausgestorben sind; sie zeigt dazu noch mehr, worauf indess hier nicht eingegangen werden kann. Bis c. 180 hat es aber in manchen Gemeinden berufsmässige Propheten gegeben; sie haben sich mithin c. 30—40 Jahre länger gehalten als die „Apostel“, die sich kaum bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts herunter verfolgen lassen (doch s. die Einschränkung betreffs der Propheten Anm. 42).



rufsmässigen Propheten den Garaus gemacht; seitdem giebt es nur noch Männer, die unter Controle des Clerus prophetische Anwandlungen haben, resp. Cleriker, die besondere, directe, göttliche Weisungen empfangen, aber keine Propheten.

b) Die Form der Prophetie, wie man sie aus der *Αἰδαχή* ermitteln kann (verständliches Reden in ekstatischer *ἁμαθία*), ist dieselbe, welche auch sonst aus den Urkunden des 2. Jahrhunderts, speciell aus den montanistischen und antimontanistischen festgestellt werden kann<sup>38</sup>).

c) Die *Αἰδαχή* bezeichnet die Wirksamkeit der Propheten auch als ein Lehren und stellt sie desshalb mit den Lehrern zusammen; dasselbe geschieht auch sonst (s. oben Anm. 23 und das alte Zeugniß Apoc. 2, 20: *Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα ἑαυτὴν προφητὴν καὶ διδάσκει*).

d) Die *Αἰδαχή* verlangt, dass alle Propheten die *τρόποι κυρίου* aufweisen sollen und erklärt diese für das Kennzeichen der wahren Propheten im Unterschied von den falschen; ungefähr dasselbe sagt Hermas, Mand. XI.

e) Die *Αἰδαχή* verbietet, dass die Propheten Geld verlangen; s. dazu Hermas, Mand. XI; die antimontanistischen Schriftsteller; Iren. II, 32, 4: *οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρὰ θεοῦ λαβοῦσα . . . ἐπιτελεῖ . . . μήτε ἐξαπατῶσα τινὰς μήτε ἐξαργυριζομένη*.

f) Die *Αἰδαχή* verlangt von den Propheten, dass sie sich wie die Apostel unter das Dogma des Evangeliums stellen, d. h. auf den Besitz nach Mt. 10 verzichten. Dieselbe Anforderung stellt der Antimontanist Apollonius als eine selbstverständliche — ebenfalls in Hinblick auf Mt. 10 — an die Propheten (Euseb. h. e. V, 18, 2. 4. 7. 11).

g) Die *Αἰδαχή* erklärt, dass die Propheten sich überall niederlassen dürfen wo es ihnen beliebt, dass sie dann von der betreffenden Gemeinde zu unterhalten seien, dass dieser Unterhalt durch die Erstlingsgaben von allem Besitz und durch freiwillige Geschenke — also nicht durch einen fixirten Gehalt — auf-

38) S. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche 2. Aufl. S. 465 f.; etwas anders Bonwetsch, Gesch. des Montanismus S. 57 f. Erst mit der Verwerfung der montanistischen Propheten kam auch diese Form der Prophetie in Misscredit (Euseb. h. e. V, 17. Clemens Alex. Strom. I, 17, 85), und man prophezeite fortan ohne Ekstase.

gebracht werden müsse, und dass den Propheten somit die Mittel für eine bequeme, nicht nur für eine asketische Lebensweise zu gewähren seien. Diese lehrreichen und überraschenden Bestimmungen haben lediglich an der Schilderung des Lucian, Peregr. Prot. 11 f. eine, zum Glück sehr deutliche Parallele, während in der althristlichen Literatur selbst solche fehlen. Lucian erzählt, dass der Schwindler Peregrinus, nachdem er Christ geworden, bald zu hohen Ehren gelangte: „Und was meint ihr? es dauerte nicht lange, so erschienen die Anderen wie Kinder gegen ihn, er aber war Prophet, Thiasarch, Synagogeus, kurz Alles in Allem . . . und jene hielten ihn für einen Gott“. Er kam nun als Christ ins Gefängniss, dort wurde aufs beste für ihn gesorgt; der Statthalter gab ihn schliesslich frei. „Peregrinus zog nun zum zweiten Mal aus und begab sich auf die Wanderschaft; einen hinreichenden Zehrpennig hatte er an den Christen, die seine Trabanten machten, so dass er in Hülle und Fülle lebte. Eine Zeit lang fütterte er sich auf solche Weise. Dann verbrach er auch etwas gegen diese — man sah ihn, glaub' ich, etwas bei ihnen Verbotenes essen —, und da sie sich nun nichts mehr aus ihm machten, so gerieth er in Noth“. Diese aus dem Leben gegriffene Schilderung stimmt auf das frappanteste mit der *Αδαχή* überein. Wenn Lucian von Peregrinus sagt, er sei Prophet, Thiasarch und Synagogeus geworden, so ist das ganz in der Ordnung; denn aus der *Αδαχή* können wir entnehmen, dass die Propheten, falls solche vorhanden waren, die Agapen leiteten (X, 7), dass sie also nicht nur Lehrer sondern recht eigentlich auch *διασώζοντες* waren; wenn nun Lucian noch hinzufügt „jene hielten ihn für einen Gott“, so wird selbst dieser Satz durch das Gebot der *Αδαχή*, dass man jeden, der das Wort Gottes lehrt, wie den Herrn ehren soll (IV, 1), gedeckt. Von dem Propheten Peregrinus sagt Lucian ferner, dass er reichlich von den Christen gefüttert wurde -- von einem bestimmten Gehalte ist auch bei ihm nicht die Rede<sup>39)</sup>, dass er wandernd, begleitet von einer Schaar Trabanten umherzog, dass er aber auch sich in einer Gemeinde niedergelassen hat. Von diesen Angaben, die sämmtlich die *Αδαχή* illustriren,

39) Fixirte Gehalte für Lehrer oder Bischöfe gelten noch am Ende des 2. und im Anfang des 3. Jahrhunderts als Zeichen der Verweltlichung; s. Euseb. V, 18, 2; V, 28, 10. Dagegen s. Hippol. Philos. IX, 12, p. 456, 63.

ist die erste deshalb so wichtig, weil sie jene überraschende Anordnung der *Αἰδαχή* beleuchtet, dass die Propheten reichlich (durch die Erstlinge und Gaben aller Art) unterhalten werden sollen. Die Gebote Mt. 10, soweit sie die Bedürfnisslosigkeit einschärfen, fallen also nicht unter den Begriff der *τρόποι κυρίου*, welche die in einer Gemeinde sich niederlassenden Propheten aufweisen sollen. Man darf hier wohl an Mt. 11, 18. 19; Lc. 7, 33. 34 (*ἦλθεν Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων — ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων*) und an ähnliche Stellen aus der evangelischen Geschichte erinnern, aus denen hervorgeht, dass Jesus eine asketische Lebensweise nicht befolgt hat. So wurde sie auch den Propheten nicht zugemuthet, sondern nur den Aposteln als Missionaren (Mt. 10) und den Propheten, falls sie wie Apostel umherzogen. Ist dies aus der *Αἰδαχή* und aus Lucian's Angabe erhärtet, so folgt, dass der Antimontanist Apollonius ein neues Kriterium zur Beurtheilung der Propheten aufgestellt hat, indem er nicht nur die vollkommene Besitzlosigkeit, sondern auch die Bedürfnisslosigkeit von ihnen forderte und die Annahme von Geschenken, Geld und Kleidern schlechthin für unstatthaft erklärte<sup>40</sup>). Wir besitzen jetzt erst an der *Αἰδαχή* und an Lucian's Schilderung — die letztere musste früher als nicht genügend zuverlässig bei Seite gestellt werden — ein Mittel, um die Antimontanisten zu controliren. Wie sie in der Behauptung, dass kein Prophet in der Ekstase sprechen dürfe, ein unzutreffendes, auf sie selbst zurückfallendes, aus der Verlegenheit stammendes Kriterium aufgestellt haben, so haben sie auch, wie wir jetzt erst einsehen können, mit ihrer Behauptung, dass kein wahrer Prophet Gold und Silber, Geschenke, Kleider u. dergl. angenommen, auch sich nicht weltförmig gekleidet habe, einen Massstab der Beurtheilung aufgerichtet, welcher der Praxis der Vergangenheit nicht entsprach, ja ihr geradezu widersprach<sup>41</sup>).

40) Bei Euseb., h. e. V, 18, 2. 4. 7. 11. Die Stellen sind in der Note zu *Αἰδ.* XI, 12 ausgeschrieben.

41) Über die allerälteste Zeit wird man ein sicheres Urtheil nicht abgeben können. Aber es scheint sehr wohl glaublich, dass man von Anfang an den Propheten eine asketische Lebensweise nicht zugemuthet hat. Das Vorbild des Herrn — und dasselbe ist überhaupt wirksamer gewesen als man gemeinhin annimmt — enthielt keine Aufforderung, sich in Nah-

Daraus folgt, wenn man nicht auf eine ganz besondere Verlegenheit der Antimontanisten recurriren will — denn die Verlegenheit reicht hier nicht aus —, dass die grosse Kirche in Kleinasien seit geraumer Zeit schon keine Propheten mehr besass, sondern nur noch an das Vorhandensein von Propheten in der Kirche glaubte, wo es denn freilich ihre Schriftsteller leicht hatten, besonders strenge Kriterien für „wahre“ Propheten nach Bedarf zu erfinden. Propheten, die ihre Weissagungen nicht in der Ekstase sprachen und sich auch schlechterdings nichts schenken liessen, hat es im 2. Jahrhundert aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht gegeben, und es war auch nicht zu befürchten, dass die also Beschworenen nun plötzlich in die Erscheinung treten würden <sup>42)</sup>.

rung und Kleidung ängstlich Schranken aufzuerlegen. Paulus, obgleich sogar Apostel und nicht nur Prophet, weiss von einer Verpflichtung zu einer asketischen Lebensweise in Bezug auf Speise und Trank nichts. So wird denn auch sogar die Regel, dass die „Apostel“ Alles verkaufen und ein asketisches Leben führen müssten, in der Heidenkirche erst aufgenommen sein, nachdem man angefangen hatte, die Herrnworte zu einem Gesetz zu erheben, resp. die den Zwölf gegebenen Anweisungen zu verallgemeinern und ins Asketische zu steigern.

42) Aus dem im Texte Ausgeführten folgt, dass der Glaube, es müssten allezeit in der Kirche Propheten vorhanden sein, sich länger behauptet hat als die Propheten selbst. Hier sei an das erinnert, was Weizsäcker (Theol. Lit.-Ztg. 1882 Col. 78) ausgeführt hat: „Mir scheint ein starker Widerspruch zu bestehen zwischen den allgemeinen Angaben der kirchlichen Schriftsteller über die wunderbaren Gaben in der Kirche und die der Prophetie insbesondere, und den concreten Belegen, welche dafür angeführt werden. Was wusste man denn anzuführen, als allemal wieder Ammia und Quadratus und dann zurück die Töchter des Philippus? Musste man nicht in der Bestreitung der neuen Propheten, wenn man ihnen die rechte Weise gegenüber stellen wollte, allemal zurückgreifen in die apostolische Zeit, und mit den Namen Agabus und Judas und Silas sich auf Erscheinungen berufen, von denen man offenbar damals schon nicht mehr und nicht weniger wusste, als wir heute wissen. Die Thesis von einer der Kirche zukommenden und in ihr jederzeit blühenden Prophetie stand freilich fest; sie stützte sich aber weniger auf Thatsachen, als auf die Lehre, auf die Verheissung im vierten Evangelium und die Vorbilder der Apostelzeit nach Paulus“. Diese Aufstellungen gehen — angesichts der *Αἰδωχή* sowie der Schilderung Lucian's und unter Berücksichtigung dessen, dass die Quellen, über die wir bisher verfügten, sämmtlich gleichartige sind und wie aus denselben Provinzen so auch aus derselben Krisis



h) Die Darbringung der Erstlingsgaben — allerdings ist die specielle Verwendung für die Propheten nicht angegeben — findet sich als ein *consilium domini* bei Irenäus (s. die Note zu XIII, 7): sie sollen Gott dargebracht werden. Schon Paulus aber hat I Cor. 9, 13 erklärt: οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν; . . . οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. Hier haben wir die unmittelbare Vorstufe für die Behauptung der *Διδαχή*, dass die Propheten die Hohenpriester seien, und von hier aus wird es auch verständlich, wie man in einigen Provinzialkirchen verhältnissmässig früh dazu kam, eine dem ATlichen Erstlingsgebot nachgebildete Verordnung zu geben.

i) Jene Bezeichnung der Propheten als Hohepriester in der *Διδαχή* beleuchtet aber, wie mir scheint, in erfreulicher Weise eine bisher dunkle Stelle in dem Briefe des Polykrates von Smyrna an Victor von Rom (Euseb. h. e. V, 24, 3). Dort heisst es von Johannes: „ὁ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ κυρίου ἀναπεσὼν, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος“. Ist hier nicht Johannes eben desshalb als Hohepriester bezeichnet, weil er Prophet war (*Διδ.* XIII, 3: οἱ προφῆται εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν)? Gewinnt die Stelle unter dieser Voraussetzung nicht einen höchst einfachen und treffenden Sinn? Johannes wird Prophet, Märtyrer und Lehrer genannt. Aber warum umschrieb Polykrates den Ausdruck Prophet? Hier hat man zu beachten, dass er auch in dem nächstfolgenden Satze (V, 24, 4) das Wort „Prophet“ vermieden hat. Als solchen wollte er den Melito, den nach Tertullian die Katholiken als Propheten angesehen haben, bezeichnen; aber er nennt ihn nicht so, sondern umschreibt das Wort durch: „ὁ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευόμενος“<sup>43</sup>). Aber auch schon vorher (V, 24, 2) hat er die Tochter des Philippus, die doch sonst stets „Prophetin“ genannt worden ist, nicht mit diesem Namen bezeichnet, sondern hier

---

stammen — entschieden zu weit; aber sie enthalten für die Zeit vor c. 160 ab doch eine Wahrheit. Auch darf man sich erinnern, dass die *Διδαχή* selbst (XIII, 4) den Fall setzt, dass in einer Gemeinde gar keine Propheten vorhanden sind. Von wünschenswerther Deutlichkeit ist die Anm. 23 angeführte Stelle Clem. Eclog. 23.

43) S. Texte und Unters. I, 1. 2 S. 240 f.

den Ausdruck: „ἡ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη“ gebraucht. Was folgt aus dieser Umgehung des Wortes Prophet? Dass man in Kleinasien zwischen 190—200 in Folge der montanistischen Krise das Wort „Prophet“ für kirchliche Propheten zu vermeiden begann, indem man es ausschliesslich den ATlichen vorbehielt<sup>44</sup>). Polykrates hat — wenn unsere Erklärung richtig ist —, wie die *Αἰδαχή*, den Johannes als Propheten „Hohenpriester“ genannt. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts kommt aber die Bezeichnung „Priester“ für die Bischöfe und Presbyter auf (s. die Schriften Tertullian's); seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts wird der Bischof sogar auch hie und da Hoherpriester (ἀρχιερεύς, pontifex maximus) genannt<sup>45</sup>). Der von Polykrates gewählte Ausdruck ist also immerhin, auf einen Propheten bezogen, ein archaischer; aber dieser Prophet war zugleich der Lieblingsjünger des Herrn und Apostel. Für ihn konnte man die höchsten Ausdrücke wählen, nur nicht mehr „Prophet“; denn nach der neuen Anschauung, die sich indess doch auch auf den Wortlaut evangelischer Sprüche zu stützen vermochte, war Johannes der Täufer der letzte Prophet.

k) Die *Αἰδαχή* räumt den Propheten die erste Stelle in der Gemeinde ein; Hermas sagt von dem falschen Propheten (Mand. XI, 12; ὅσοι ἑαυτὸν καὶ θέλει πρωτοκατεδρίαν ἔχειν.

l) Die *Αἰδαχή* weiss von solchen Propheten, die ehelos leben (ohne es den Anderen aufzunöthigen); Polykrates nennt den Melito „Eunuch“ und charakterisirt ihn zugleich als Propheten (Euseb. h. e. V, 24, 4); die prophetisch begabten Töchter des Philippus waren z. Th. πύρθενοι, ebenso galt Johannes dafür sowie die Prophetin Philumene des Apelles.

m) Der Verf. der *Αἰδαχή* beruft sich, um die angefochtene Praxis seiner zeitgenössischen Propheten in Schutz zu nehmen,

44) S. meine Bemerkungen zum Fragm. Murat. Zeile 78—80 in der ZfKG III S. 369 f. u. sonst.

45) S. Tertull. de pudic. 1. Ritschl, a. a. O. S. 394 f. Am lehrreichsten ist für den Wechsel der Anschauung die Stelle Hippol., Philos. Prooem. p. 4, 50 sq.: ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει, ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τεχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τευχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας.

auf „die alten Propheten“<sup>46)</sup>. Auf diese haben sich aber gleichfalls sowohl die Antimontanisten als ihre Gegner berufen. Ob der Verf. der *Ιουδαρχή* dieselben gemeint hat wie jene, ist nicht sicher auszumachen, jedoch nicht unwahrscheinlich. Zu beachten ist auch, dass Melito von Sardes ein Buch geschrieben hat: „*περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν*“ (Texte u. Unters. I S. 246). Dieser Titel zeigt, dass im Zusammenhang mit der Erörterung über die rechte Lebensweise vornehmlich auch die Propheten behandelt worden sind. Das stimmt trefflich zu *Ιιδ.* XI, 11. Vielleicht sind übrigens auch Jacob. 5, 10 unter den *προφηταί*, οἱ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου nicht die ATlichen, sondern evangelische Propheten zu verstehen.

n) Der Verf. der *Ιουδαρχή* droht denen, welche die wahrhaftigen Propheten versuchen oder prüfen, mit dem Spruch Mt. 12, 31; eben denselben Spruch hat der Gegner der alle Propheten verwerfenden Aloger gegen diese angeführt (bei Epiph., haer. 51, 35).

o) Der Verf. der *Ιουδαρχή* stellt Kriterien auf, an denen man die falschen Propheten erkennen kann, und zeigt durch seine Anweisungen, dass die Gemeinden damals durch schwindelhafte Propheten ausgebeutet wurden. Dasselbe lehrt das Mand. XI des Hermas, Lucian's Peregrinus (namentlich 13 fin. 16 init.) und namentlich auch Celsus (bei Orig. c. Cels. VII, 9. 11). Hier haben wir eine kostbare Schilderung, „wie in Phönicien und Palästina geweißt wird“, die aber gewiss auch für andere Provinzen zutreffend ist<sup>47)</sup>.

---

46) Eine gute Illustration zu dem „*ποιεῖν εἰς κοσμικὸν μυστήριον ἐκκλησίας*“ findet sich in dem pseudoclementinischen Brief de virg. I, 10: „Impudentes quidam homines sub pietatis praetextu cum virginibus habitant et periculo sese obiciunt aut soli cum illis deambulant per viam et solitudinem, viam periculis plenam et plenam offendiculis et laqueis et foveis . . . alii autem in accubitis edunt et bibunt cum illis, cum virginibus et cum sacratis, lascivam inter licentiam et multam turpitudinem; id quod fieri non debet inter fideles et minime inter illos, qui virginalem statum sibi eligerunt“.

47) „Es giebt Viele, die, obgleich sie Leute ohne Ruf und Namen sind, mit der grössten Leichtigkeit und bei dem nächsten besten Anlass sowohl innerhalb der Heiligthümer als ausserhalb derselben sich geberden als wären sie von prophetischer Ekstase ergriffen; andere als Bettler umherschweifend und Städte und Kriegslager umziehend geben dasselbe

Die aufgeführten Parallelen werden gezeigt haben, dass der Verfasser der *Ιδαρχή* mit seinen Angaben über die Propheten nicht allein steht. Ihn, weil er dieselben so hoch schätzt, für einen Montanisten zu erklären, geht nicht an; denn nicht weniger als alle für die Kataphryger und ihre Propheten charakteristischen Merkmale fehlen bei ihm. Dann aber legt vielmehr umgekehrt die *Ιδαρχή* ein gewichtiges, uns bislang in dieser Deutlichkeit nicht zu Gebote stehendes Zeugniß dafür ab, dass die Montanisten wirklich die „Alten“, ihre Gegner die „Modernen“ gewesen sind. Die *Ιδαρχή* zeigt, dass zur Zeit, da ihr Verfasser schrieb, Propheten, hochgeehrt, an der Spitze von Gemeinden gestanden haben — als Prediger, als „Hohepriester“ d. h. als Vorbeter, als „Thiasarchen und Synagogenleiter“.

5. Lehrer. Die *Ιδαρχή* erwähnt solche nur zweimal (XIII, 2. XV, 1. 2), aber als einen besonderen Stand in den Gemeinden. Sie leisten denselben den gleichen Dienst wie die Propheten, nämlich den Dienst am Wort, gehören desshalb zu den *τετιμυμένοι* und können, wie die Propheten, Anspruch auf Unterhalt erheben.

Diese Angaben empfangen erstlich eine Bestätigung aus jenen Quellenstellen, in welchen Apostel, Propheten und Lehrer zusammen genannt sind (s. oben Anm. 23), sodann aus einer

Schauspiel. Einem Jeden sind die Worte geläufig, ein Jeder ist mit denselben sofort bei der Hand: „Ich bin Gott“ oder (und) „Gottessohn“, (*παῖς θεοῦ*) oder „Geist Gottes“. „Ich bin gekommen, weil der Untergang der Welt schon im Anzug ist, und Ihr, Menschen, fahret wegen eurer Ungerechtigkeiten ins Verderben! Aber ich will euch retten, und ihr werdet mich bald wiederkommen sehen mit himmlischer Macht! Selig der, welcher mich jetzt ehrt! alle übrigen werde ich dem ewigen Feuer übergeben, die Städte sowohl als die Länder und die Menschen. Diejenigen, welche jetzt die ihnen bevorstehenden Strafgerichte nicht erkennen wollen, werden dereinst vergeblich anderen Sinnes werden und seufzen! Die aber, welche an mich geglaubt, die werde ich ewiglich bewahren!“ . . . „Diesen grossartigen Drohungen mischen sie dann noch seltsame, halbverrückte und absolut unverständliche Worte bei, deren Sinn kein noch so verständiger Mensch herauszubringen vermag, so dunkel und nichtssagend sind sie; aber der erste beste Schwachkopf oder Gaukler vermag sie zu deuten wie es ihm beliebt . . . Diese angeblichen Propheten, die ich selbst mehr als einmal mit meinen Ohren gehört, haben, nachdem ich sie überführt, mir ihre Schwächen bekannt und eingestanden, dass sie ihre unfassbaren Worte selbst erfunden hätten“.



Reihe von einzelnen Zeugnissen, die da zeigen, dass Lehrer sein ein Stand in der Christenheit gewesen ist, und dass die Lehrer hohes Ansehen im 2. Jahrhundert und zum Theil, wie wir sehen werden, auch noch in der Folgezeit genossen haben. Zunächst beweist schon die nicht selten begegnende Versicherung eines Schriftstellers, dass er nicht in der Eigenschaft eines Lehrers schreibe, resp. Vorschriften gebe, ein wie bedeutendes Ansehen der wahrhaftige Lehrer genoss, und wie man ihm das Recht zusprach, allgemein gültige, verpflichtende Anweisungen zu geben. So versichert Barnabas zweimal (1, 8; 4, 9): ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος ἀλλ' ὡς εἰς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω resp., πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος. Ignatius erklärt (ad Eph. 3, 1): οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὅν τις . . . προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου<sup>48)</sup>, und noch im 3. Jahrh. schreibt Dionysius von Alexandrien (ep. ad Basil.): ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μέτα πάσης ἀπλότητος προσῆκον ἡμᾶς ἀλλήλοις διαλέγεσθαι<sup>49)</sup>. Die Warnung des Jakobusbriefes (3, 1): μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, beweist, wie gesucht dieser Stand in der Gemeinde war, von dem Hermas (Sim. IX, 25, 2) ausdrücklich sagt, dass seine Vertreter für denselben den heiligen Geist empfangen hätten<sup>50)</sup>. Derselbe Hermas beruft sich (Mand. IV, 3, 1) auf einen von ihm gehörten Ausspruch einiger Lehrer betreffs der Busse, der dann von dem Engel ausdrücklich bestätigt wird. Diese Stelle zeigt, dass es zur Zeit des Hermas in Rom διδάσκαλοι gab, die in hohem Ansehen standen. Eine ausführliche Anweisung über Lehrer besitzen wir in den nicht lange nach dem Ausgang des 2. Jahrhunderts unter dem Namen des Clemens geschriebenen Briefen de virginitate (I, 11): „Doctores esse volunt et disertos sese ostendere . . . neque adtendant ad id quod dicit (Scriptura): ‚Ne multi inter vos sint doctores, fratres, neque omnes sitis prophetae‘ . . . Timeamus ergo iudicium quod imminet doctoribus. Grave enimvero iudicium

48) Man beachte hier das „διατάσσομαι“, welches Ignatius (Trall. 3, 3. Rom. 4, 3) von den Aposteln braucht; s. Trall. 7, 1: τὰ διατάγματα τῶν ἀποστόλων.

49) Vgl. die in der Note zu XIII, 2 am Schluss angeführten Stellen aus Commodian.

50) Διδάσκαλοι οἱ διδάξαντες σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου . . . καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

subituri sunt doctores illi, qui docent et non faciunt<sup>51)</sup>; . . . Illo igitur charismate, quod a deo accepisti (scil. *χαρίσματι δι-δαχῆς*), illo inservi fratribus pneumaticis, prophetis, qui dignoscant dei esse verba ea, quae loqueris, et enarra quod accepisti charisma in ecclesiastico conventu ad aedificationem fratrum tuorum in Christo<sup>52)</sup>. Diese Stelle zeigt, dass es in den Gemeinden noch Lehrer (und Propheten) gab, dass jene diesen nachstanden resp. sich eine Controle gefallen lassen mussten, und dass — man vgl. das ganze Capitel — schwere Missstände in diesem Stande zu bekämpfen waren. Naturgemäss traten frühe schon aus dem Stande der freien, der ganzen Gemeinde dienenden Lehrer einzelne hervor, die sich eine besonders tiefe Erkenntniss der *δικαιώματα τοῦ θεοῦ* zutrauten und sich daher nicht an die Christen ohne Unterschied, sondern an die Geförderten oder Gebildeten d. h. an irgend welche Auslese richteten. Hier ist der Punkt gegeben, von welchem aus das Institut der Lehrer mit Verweltlichung bedroht war; denn es lag nun sehr nahe, auch in der Christenheit, Schulen zu errichten, wie solche von griechischen und römischen Philosophen gegründet in jener Zeit zahlreich bestanden. Hierher gehört die Thätigkeit der wandernden christlichen Apologeten, die wie Justin und Tatian in den grossen Städten Schulen stifteten; hierher gehören die Unternehmungen vieler sog. Gnostiker, hierher gehört vor allem die alexandrinische Katechetenschule, deren Ursprung freilich in tiefes Dunkel gehüllt ist. Aber gerade der Gefahr gegenüber, die Kirche Christi in Schulen zu zersplittern und das Evangelium der weltlichen Bildung, dem Scharfsinn und dem Ehrgeiz einzelner Lehrer zu überliefern<sup>53)</sup>, erstarkte schliesslich das

51) S. *Αιδ.* XI, 10: *προφήτης, εἰ ἂν διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστίν.*

52) Die pseudoclementinischen Briefe sind nicht oder höchst wahrscheinlich nicht im 2. Jahrhundert geschrieben (so Lightfoot, *Clem. ep. to the Corinth.* p. 15 sq., u. A.) — sie setzen die Anerkennung des NTlichen Kanons voraus (s. d. Index bei Funk, *Patr. Apost. Opp.* II p. 358 sq.) —, aber auch nicht, wie ich früher annahm und Funk l. c. p. IV noch eben für wahrscheinlich hält, im Anfang des 4., noch weniger sind sie, wie Cotterill (*Modern Criticism and Clement's epistles to virgins* 1884) glauben machen will, eine mittelalterliche Fälschung, sondern sie stammen aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts.

53) Hermas rühmt von den guten Lehrern (*Sim.* IX, 25, 2), dass sie

kirchliche Bewusstsein, und das Wort „Schule“ wurde ein Schmähwort für eine kirchliche Sondergemeinde<sup>54</sup>). Indessen desshalb starben die „doctores“ (*διδάσκαλοι*) in den Gemeinden nicht sofort aus, ja sie haben sich bedeutend länger in ihnen gehalten als die „Apostel“ und „Propheten“. Von Anfang an fehlte denselben ja das enthusiastische Element, welches jene charakterisirt und ihnen den Untergang bereitet hat. Ferner: die Unterscheidung von „Milch“ und von „starker Speise“, von verschiedenen Graden der christlichen *σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη* und *γνώσις* war zu allen Zeiten nicht zu entbehren<sup>55</sup>). Desshalb mussten sich naturgemäss die „*διδάσκαλοι*“ so lange in den Gemeinden halten, als die Verwaltungsbeamten resp. die Priester noch nicht überall die Qualitäten von Lehrern besaßen, und der Bischof (sammt den Presbytern) noch nicht Beschlag auf die kirchliche Erziehung und Unterweisung gelegt hatte. Dies aber ist in manchen, auch in grossen Gemeinden erst sehr spät d. h. erst in der 2. Hälfte des 3. oder im Anfang des 4. Jahrhunderts eingetreten (frühe in Rom, s. oben Anm. 45). So lange aber haben sich nachweisbar hier und dort „Lehrer“ erhalten. Neben der neuen und straffen Organisation der Gemeinden (durch den Bischof, das Presbytercollegium und die Diakonen) standen diese Lehrer wie Säulen eines zertrümmerten Gebäudes, welche der Sturm verschont hatte. Sie passten nicht in die neue Ordnung der Dinge hinein, und es ist interessant zu sehen, wie man sie von einer Stelle zur anderen geschoben hat. Tertullian ordnet (de praescr. 3): „Bischof, Diakon, Wittwe, Jungfrau, Lehrer, Märtyrer“. Er reiht also den Lehrer nicht

---

*μηδὲν ὅλως ἐνοσφίσαντο εἰς ἐπιθυμίαν πονηράν;* dagegen s. über solche Lehrer, welche *διδασκαλὸν* εἶναι einführen, Sim. IX, 19, 2. 3; Sim. VIII, 6, 5; Vis. III, 7, 1. Irenäus sagt von Tatian (h. I, 28, 1): *Τατιανὸς Ἰουδαίου ἀκροατῆς γεγονώς . . . μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας, οὐήματι διδασκάλου ἐπαρθεῖς . . . ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.*

54) Die Kirche der Adoptianer in Rom wird von ihrem Gegner (bei Euseb. h. e. V, 28) als eine Schule geschildert; Hippolyt nennt die Kirche seines Gegners Calixt, sie schmähend, ein *διδασκαλεῖον* (Philos. IX, 12 p. 458, 9; 462, 42); ebenso spricht Rhodon (Euseb. h. e. V, 13, 4) von einem marcionitischen *διδασκαλεῖον*.

55) S. die paulinischen Briefe, den Hebräer- und Barnabasbrief u. s. w. *Αἰθ.* XI, 2: *διδάσκειν εἰς τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου.*

in den Clerus ein, sondern stellt ihn in die Reihe der geistlichen Heroen und zwar weist er ihm — die Aufzählung ist eine aufsteigende — in dieser Reihe die zweite Stelle an. In den Acta Felic. et Perpet. begegnet uns der Titel presbyter doctor, und auch nach Cyprian (ep. 29) muss man schliessen, dass die Lehrer in das Presbytercollegium eingereiht und als solche mit der Prüfung der Lectoren betraut worden sind<sup>56</sup>). Dagegen stehen sie nach Hippol. ap. Epiph. h. 42, 2 neben den Presbytern (nicht im Presbytercollegium): οἱ ἐπεικεῖς πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι, und in derselben Stellung finden wir sie noch nach der Mitte des 3. Jahrhunderts in ägyptischen Dörfern; denn Dionysius von Alexandrien berichtet von seinem Aufenthalt in denselben (Euseb., h. e. VII, 24, 6): συνεκάλεσα τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν. Da in diesen Dörfern keine Bischöfe vorhanden waren, so folgt, dass die Lehrer neben den Presbytern damals noch an der Spitze dieser Dorfgemeinden standen.

Aus Ägypten kommt uns diese Kunde; wenn nicht Alles trügt, hat sich überhaupt in Ägypten, speciell auch in Alexandrien, das Institut der Lehrer neben der episkopalen Organisation der Gemeinden am längsten erhalten. In den Werken des Origenes begegnen die Lehrer noch häufig; aber was mehr sagen will: nach ihm sind die „doctores“ neben den „sacerdotes“ noch ein besonderer, dem Stande der Priester paralleler Stand in der Kirche. Er spricht von solchen, „die bei uns das Lehramt weise verwalten“ (c. Cels. IV, 72), von „doctores ecclesiae“ (Hom. XIV in Gen. T. II p. 97). Er sagt (Hom. II in Num. T. II p. 278): „Nam saepe accidit, ut is qui humilem sensum gerit et abiectum et qui terrena sapit, excelsum sacerdotii gradum vel cathedram doctoris insideat, et ille qui spiritalis est et a terrena conversatione tam liber ut possit examinare omnia et ipse a nemine iudicari, vel inferioris ministerii ordinem teneat vel etiam in plebeia multitudo relinquitur“<sup>57</sup>), und Hom.

56) Cyprian spricht auch (l. c.) von „doctores audientium“; die Beziehung, in welche er die Lectoren zu diesen setzt, ist nicht zu bestimmen.

57) An dieser Stelle ist der „spiritalis“ (γνωστικός, πνευματικός) nicht nur den Priestern, sondern auch den Lehrern gegenübergestellt. Nach Clemens Alex. ist derselbe Apostel, Prophet und Lehrer, und steht über allen irdischen Würdenträgern; auch Origenes huldigt dieser Auffassung.



VI, in Levit. T. II p. 219 liest man: „Possunt enim et in ecclesia sacerdotes et doctores filios generare sicut et ille qui dicebat (Gal. 4, 19) et iterum alibi dicit (I Cor. 4, 15). Isti ergo doctores ecclesiae in huiusmodi generationibus procreandis aliquando constrictis femoralibus utuntur et abstinere a generando, cum tales invenerint auditores, in quibus sciant se fructum habere non posse“. Diese Stellen, die aus den Werken des Origenes reichlich vermehrt werden könnten, zeigen, dass es in Alexandrien im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts noch einen Stand von Lehrern neben dem Bischof, den Presbytern und den Diakonen gegeben hat. Doch der Schriften des Origenes bedarf es hier kaum, da ja die Person des Origenes selbst, sein Leben und sein Geschick das deutlichste Zeugniß ablegen. Was ist er denn selbst anders gewesen als ein *διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας*, als solcher auf ungezählten Reisen geschäftig, die rechte Lehre einzuprägen oder zu schützen, und was war der Kampf seines Lebens gegen den „ehrgeizigen“ und gänzlich ungebildeten Bischof Demetrius anders als der Kampf des freien Lehrers der Kirche wider den Bischof der Einzelgemeinde? Und wenn in diesem Kampfe, der mit dem vollen Sieg der Hierarchie geendet hat, unter Anderem auch die Frage controvers geworden ist, ob „Laien“ in der Kirche in Gegenwart von Bischöfen Vorträge halten dürfen; wenn selbst Bischöfe noch, wie Alexander und Theoctistus, diese Frage unter Hinweis auf das Herkommen bejaht haben<sup>58)</sup>, was ist das anders als die letzte Reminiscenz an eine Organisation der Gemeinde, die älter und ehrwürdiger war als die bereits Alles umspannende administrative Organisation? Die „Lehrer“ wurden im Laufe des 3. Jahrhunderts theils aus der Kirche hinausgedrängt<sup>59)</sup>, theils in das Presbytercollegium eingeordnet<sup>60)</sup>, theils neben demselben eine

58) Euseb. h. e. VI, 19 fin.

59) Vielleicht darf man hier auch an die wichtige Nachricht des Bischofs Alexander von Alexandrien erinnern, dass Lucian in Antiochien während dreier bischöflicher Regierungen ausserhalb der Kirche von Antiochien (*ἀποσπνύγωγος*) gestanden hat (bei Theodoret., h. e. I, 3). Lucian war Haupt einer Schule.

60) Origenes wurde bekanntlich ohne Wissen „seines“ Bischofs Demetrius und angeblich wider die geltende Ordnung zum Presbyter in Palästina geweiht, ohne vorher Diakon gewesen zu sein. Aber war das Pres-

Zeit lang noch geduldet, theils mögen sie sogar zu den Lectores verstossen worden und dort ausgestorben sein. Gewiss ist der Stand der Lehrer derjenige gewesen, der in besonders hohem Masse frühe schon der Gefahr der Hellenisirung und damit der Verweltlichung ausgesetzt gewesen ist: die *διδάσκαλοι* des 3. Jahrhunderts mögen den mit den Propheten zusammenwirkenden *διδάσκαλοι* sehr unähnlich gewesen sein. Aber die Hellenisirung, wie sie namentlich in Alexandrien stattgefunden hat, ist schwerlich die entscheidende, ja auch nur die wichtigste Ursache des Untergangs des Standes der Lehrer gewesen: es war auch hier der Episkopat, der kein Amt zu dulden vermochte, das sich ihm nicht streng unterordnen und in den einfachen und straffen Organismus der vom Bischof geleiteten Hierarchie eingliedern liess.

### 3. Die Einzelgemeinde.

Anordnungen, die Einzelgemeinde betreffend, hat der Verf. der *Μδαχή* erst im XIV. und XV. Capitel seiner Schrift gegeben. Aber schon aus den cc. I—XIII geht deutlich hervor, dass für den Verf. — abgesehen von den *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* — ein über der Gemeinde stehendes Amt nicht existirt<sup>61)</sup>. Die *Μδαχή* wendet sich in allen ihren Anweisungen an die Christen überhaupt resp. an die ganze Gemeinde. Die Gemeinde ist es, welche die Wandernden aufnimmt und prüft (XI, 1. 4; XII, 1), welche die falschen Lehrer verwirft (XI, 2), welche mit den Propheten und Lehrern verfahren soll nach der Bestimmung des Evangeliums (XI, 3), welche unter Umständen die Propheten richten kann (XI, 11. 12), bei welcher diese sich also zu bewähren haben. Die Gemeinde ist verpflichtet, den sich bei ihr niederlassenden Brüdern Arbeit nachzuweisen (XII, 4), und sie ist dafür verantwortlich, dass kein Arbeitsloser unter ihr lebe, auch dafür, dass keine Privatstreitig-

byterant nicht dasjenige, welches ihm als „Lehrer“ unmittelbar zukam, wenn er überhaupt in den Clerus aufgenommen sein wollte, und galten überhaupt für ihn als „Lehrer“ die Bestimmungen, die für die Beförderung der gemeinen Cleriker in Bezug auf die Zuständigkeit des Gemeindebischofs usuell in Kraft waren? So darf man im Sinne des Origenes und derer, die ihn geweiht haben, wohl fragen.

61) Über Episkopen und Diakonen s. den folgenden Abschnitt.

keiten aufkommen (XV, 3)<sup>62)</sup>. Aber noch mehr: an jeden Christen ergeht die Mahnung, dass er gerecht richten und ohne Ansehen der Person urtheilen soll (IV, 3). Endlich, bei der Anordnung über die beiden h. Handlungen, die Taufe und die h. Mahlzeit, fehlt jede Bemerkung über bestimmte Personen, die allein oder auch nur in erster Linie zum Vollzuge derselben berechtigt wären. Der Verfasser spricht in derselben allgemeinen Weise von dem βαπτίζων wie von dem βαπτιζόμενος (VII, 4), und in dem folgenden Satz: *κελεύεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο*, ist unzweifelhaft eben derselbe angeredet, der XIII, 3 angeredet wird<sup>63)</sup>, nämlich jedes Gemeindeglied. Wohl hat der Verf. zu den Gebetsformularen, die Feier der Eucharistie betreffend, eine Bemerkung (IX, 5) hinzugesetzt, dass nur Getaufte an der Handlung Antheil nehmen dürfen; aber eine Bemerkung über einen die Feier Leitenden sucht man vergebens; ja die Schlussanweisung (X, 7): *τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν*, zeigt deutlich, dass die Anordnung der Feier der Gemeinde zustand, und dass es dem Verf. lediglich daran gelegen war, dass die heilige Mahlzeit von würdigen und sachgemässen Dankgebeten begleitet sei. Selbst in Bezug auf die Verwendung der Armengelder und die Pflege der Armen giebt der Verf. lediglich Anordnungen, die jedem einzelnen Christen gelten, so dass an diesem Punkte nicht einmal die Collectivverpflichtung der Gemeinde deutlich hervortritt<sup>64)</sup>.

Aus diesen Stellen ergibt sich unwidersprechlich, dass die Gemeinde, sofern sie ein Organismus ist, der mannigfache Functionen umfasst, und sofern sie eine Rechtsverbindung darstellt (daher ermahnen, richten und strafen muss), mindestens im Princip

62) An eine höhere Weisheit Einzelner appellirt der Verfasser noch nicht. Er sagt, indem er sich an die ganze Gemeinde wendet: *κατὰ τὴν σίτησιν ὑμῶν προνοήσατε* (XII, 4), resp. *δοκιμάσατε, σίτησιν γὰρ ἔξετε*.

63) *Πᾶσαν ἀπαρχὴν γεννημάτων . . . λαβὼν δώσεις τοῖς προφήταις*.

64) S. I, 5. 6; IV, 5—8; XIII, 4; XV, 4; Deutlich ist die Collectivverpflichtung hervorgehoben in dem Falle XII, 3—5. Über die Verbindung der pflichtmässigen Darbringung der Erstlinge mit der Feier der h. Mahlzeit sagt der Verfasser nichts; eine solche Verbindung ist aber auch nach dem Umfange, in welchem er das Gebot der Erstlinge gelten lässt, nicht wahrscheinlich.

rein demokratische Formen besitzt. Weder in administrativer noch in jurisdictioneller Hinsicht ist ein über der Gemeinde stehendes Amt vorhanden. Ehrfurchtsvollen Gehorsam ist man nur den Dienern am Wort schuldig als den von Gott eingesetzten Priestern.

Diese Verfassung schliesst aber nicht aus, dass die Gemeinde sich Administrativbeamte selbst bestellt, ja der Verfasser sieht in der Einsetzung von solchen Beamten ein wesentliches Erforderniss für die Constitution einer Einzelgemeinde. Wie die ganze Anlage seines Buches lehrt, begründen nämlich drei Stücke (XIV. XV) eine solche: 1) der gemeinsame Sonntagsgottesdienst, 2) die Einsetzung von Episkopen und Diakonen, 3) die Aufrechterhaltung des Friedens durch brüderliche Vermahnung und Zuchtübung. In diesem Zusammenhang bedarf das erste Stück noch einer Erläuterung. Der Verfasser hat IV, 2 zu täglichem Umgang mit den Brüdern ermahnt und schärft es (XVI, 2) noch einmal besonders ein, dass man häufig zusammenkommen und sich gemeinsam erbauen soll. Aber diese Ermahnungen richten sich so zu sagen an den guten Willen der Einzelnen; dagegen anbefohlen wird der Gottesdienst am Herrntage (XIV)<sup>65</sup>). Ein Dreifaches ist für diesen Gottesdienst wesentlich: erstlich dass die ganze Gemeinde sich zu demselben versammelt, sodann dass das „Opfer“ gemeinsam dargebracht, d. h. die Eucharistie gefeiert wird, drittens dass Alle vorher ihre Sünden bekennen, resp. dass alle Hadernden sich vorher mit einander versöhnt haben. Diese Bestimmungen, die vom Verf. theilweise bereits IV, 14 getroffen worden sind<sup>66</sup>), haben unzweifelhaft den Zweck, die Gemeinden allsonntäglich aufs neue zu einem festen Bruderbunde zu vereinigen, damit sie immer mehr werde was sie ist und sein will. Man versteht es nun aber auch, warum der Verfasser sich damit begnügt hat, lediglich jene Stücke zu nennen. Gewiss wurde in den Sonntagsgottesdiensten auch gesungen und das Wort Gottes gelesen und gelehrt; aber wie diese Elemente des Cultus freie waren, so constituirten sie auch nicht das Wesen

65) Ebenso wird übrigens auch das Fasten am Mittwoch und Freitag und die Einhaltung der drei Gebetszeiten am Tage anbefohlen (s. die Noten zu c. VIII), jedoch in einem anderen Zusammenhang.

66) *Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχῇ σου ἐν συνειδήσει πονηροῦ.*



der sonntäglichen Feier als einer Feier, in welcher die Gemeinde gemeinsam zu dem Tisch des Herrn tritt und sich enge verbindet, nachdem sie sich von allen Sünden und Zwistigkeiten befreit hat<sup>67)</sup>.

In der Bestimmung (XV, 4): *τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις ὅντοι ποιήσατε ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν*, schliesst der Verfasser Alles zusammen, was im Einzelnen noch zu sagen wäre. Die natürlichen Unterschiede, wie sie durch Armuth und Reichthum (IV, 5—8; XIII, 4; I, 5. 6), durch Herrenstand und Sklavenstand (IV, 10. 11) gesetzt sind, sollen nicht aufhören. Aber den Besitzenden in der Gemeinde wird die Ermahnung gegeben: *συγκοινωνήσεις πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἔρεις ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοὶ ἐστέ, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς*, und die Herren werden daran erinnert, dass über Herren und Sklaven derselbe Gott waltet, der ohne Ansehen der Person beruft.

Alles das ist nicht neu oder auffallend, und es bedarf daher hier nur einer Verweisung auf die gleichzeitigen, älteren oder jüngeren Zeugnisse<sup>68)</sup>. Aber ein Punkt erheischt eine genauere Erwägung: die Institution der Episkopen und Diakonen.

#### 4. Die Beamten der Einzelgemeinde: Episkopen und Diakonen.

Die inhaltsreichen Sätze, in welchen in der *Ἀδελφία* von diesen die Rede ist, sind in den Anmerkungen zu XV, 1. 2 eingehend

67) Eine Vergleichung von *Ad.* IX. X mit XIV macht es übrigens wahrscheinlich, dass auch an anderen Tagen als am Sonntag das Abendmahl in den Gemeinden gefeiert worden ist. Was die Abendmahlsgebete betrifft, so sucht Bickell („Die neuentdeckte Lehre der Apostel und die Liturgie“, Ztschr. f. kathol. Theol. VIII S. 404 f.) nachzuweisen, dass die *Ἀδελφία* einen durchschlagenden Beweis für die Richtigkeit seiner Zurückführung der urchristlichen Liturgie auf die Einsetzungsfeier d. h. auf das Pascharitual liefere. Ich vermag diesen Beweis um so weniger für erbracht zu halten, als eine „urchristliche Abendmahlsliturgie“ der *Ἀδελφία* überhaupt nicht zu entnehmen ist.

68) Ein wie reiches Material zur Kenntniss des christlichen Lebens und Denkens in den Gemeinden die *Ἀδελφία* im Einzelnen liefert, wird man in übersichtlicher Form aus dem beigegebenen Index erkennen. Die meisten in jener Zeit wichtigen Begriffe wird man dort finden.

besprochen worden. Ich stelle die dort aufgeführten Ergebnisse zunächst zusammen:

- 1) die Episkopen und Diakonen sind Beamte der Einzelgemeinde,
- 2) sie werden von der Gemeinde bestellt,
- 3) sie sind zunächst Verwaltungsbeamte, näher die Ökonomen der Gemeinde,
- 4) aber auch sie leisten der Gemeinde den Dienst der Propheten und Lehrer, d. h. sie sind *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*,
- 5) daher dürfen sie nicht verachtet werden, sollen vielmehr mit den Propheten und Lehrern als die *τετιμημένοι* in den Gemeinden gelten.

Worin der Unterschied zwischen Episkopen und Diakonen besteht, hat der Verfasser nicht angegeben; er verlangt vielmehr für sie die gleichen Qualitäten (*πραεῖς, ἀφιλόγυροι, ἀληθεῖς, δεδοξιασμένοι*). Unzweifelhaft aber folgt aus den Sätzen des Verfassers, dass die *διακονία τοῦ λόγου* nicht vom Ursprung her an dem Amte der Episkopen und Diakonen gehaftet hat, dass dieselbe vielmehr ursprünglich den Propheten und Lehrern zukam, dass sie aber in der Zeit, in welcher der Verfasser schreibt, in der Regel bereits auch mit dem Amte der Episkopen und Diakonen verbunden war, und dass das besondere Ansehen, welches diese in den Gemeinden wie jene geniessen sollen (aber noch nicht durchweg geniessen), nicht aus ihrer Eigenschaft als Verwaltungsbeamte gefolgert wird, sondern aus der hinzugetretenen, sofern sie wie die Propheten und Lehrer *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* sind.

Dass die in diesen Mittheilungen enthaltenen Nachrichten von epochemachender Bedeutung für die Erkenntniss der ältesten Geschichte der Kirchenverfassung sind, wird kein Kundiger bezweifeln; ja man darf geradezu behaupten, dass es in der gesamten urchristlichen Literatur keine zweite Stelle giebt, die für die Entstehungsgeschichte des katholischen Episkopats so wichtig ist wie die unsrige.

Zunächst bestätigt sie die Anschauung von der Natur und der Entstehung des Episkopats und Diakonats, welche Hatch angedeutet und der Verfasser dieser Zeilen auszuführen, be-

ziehungsweise zu berichtigen und zu begründen versucht hat<sup>69)</sup>, sodann stellt sie die richtige Auslegung einer Reihe abgerissener und daher vielumstrittener Quellenstellen sicher und endlich rückt sie durch die Art, wie sie die Autorität der Episkopen und Diakonen auf die der Propheten und Lehrer zurückführt, die Entwicklungsgeschichte des Episkopats in ein neues Licht, welches gerade die bisher völlig dunklen Punkte in überraschender Weise erhellt.

1) Bereits das Schweigen der *Αἰδαχή* über *προεσβύτεροι* ist bedeutsam und bestätigt die von mir vorgetragene Ansicht von der ursprünglichen Bedeutung derselben. Ich habe a. a. O. zu zeigen versucht, dass die *προεσβύτεροι* ursprünglich nicht Administrativbeamte der Gemeinde gewesen sind, überhaupt nicht Beamte, sondern dass die uralte Eintheilung der Gemeindeglieder in *προεσβύτεροι* und *νεώτεροι*, aus welcher die *προεσβύτεροι* hervorgegangen sind, zunächst als eine natürlich gegebene sich darstellte, und dass die „Alten“ als die ohne förmliche Berufung zu respectirenden Leiter und Rathgeber der Gemeinden galten, daher auch lediglich von einer *τιμὴ καθήκονσα*<sup>70)</sup> gesprochen wurde, die ihnen gebührte. „Sofern die Gemeinde ein empirischer Organismus ist, in welchem die Unterschiede des Alters, des Geschlechts, der Erfahrung, der Lebensweise, der sittlichen Selbstzucht u. s. w. nicht aufgehoben sind, besitzt sie auch *προεσβύτεροι*, denen sie Respect schuldig ist“. In diese Kategorie gehören ferner die Patrone einer Gemeinde, wo solche sich finden, die Erstbegründeten, kurzum alle die, welche durch ihre besondere Lebensstellung sich ein Anrecht auf Ehrbezeugung erworben haben. Ist diese Auffassung richtig, so ist ohne weiteres klar, warum die *Αἰδαχή* die *προεσβύτεροι* überhaupt nicht erwähnt hat: sind sie weder von Gott eingesetzte *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, wie die Apostel, Propheten und Lehrer, noch erwählte Gemeindebeamte, wie die Episkopen und Diakonen, so konnten sie in einer Schrift übergangen werden, welche lediglich apo-

69) Hatch-Harnack, Gesellschaftsverfassung d. christl. Kirchen i. Alterthum S. 229 f.

70) So der römische Clemens zweimal (1, 3; 21, 6), so dass man deutlich sieht, dass dies der terminus technicus gewesen ist; vgl. Clem. Alex. Strom. VII, 1, 2: *τιμητέον ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς γονεῖς καὶ πάντα τὸν προεσβύτερον*.

stolische Anordnungen, wie solche die Eigenthümlichkeit der christlichen Gemeinden begründen, zusammenfassen wollte. Dass aber die Gemeinden *πρεσβύτεροι* besitzen, hat mit ihrer Eigenschaft, christliche Gemeinden zu sein, nichts zu thun. Jene *πρεσβύτεροι* konnten auch in den Gemeinden, welche der Verfasser im Auge gehabt hat, eine hohe Bedeutung besitzen; aber wenn sie eine solche lediglich desshalb besaßen, weil sie eben die „Alten“ waren, so war es nicht nöthig von ihnen zu reden.

2) Hatch hat (a. a. O. S. 43) angedeutet und ich habe (S. 240 f. 244 f.) an einer Reihe von Quellenstellen ausgeführt, dass die Natur des Amtes der Episkopen und Diakonen ursprünglich wesentlich identisch gewesen ist, dass aber das Amt von Anfang an differenzirt wurde durch das Alter des die Amtspflichten Versehenden. „Ein und dasselbe Amt erscheint als ein Amt der Dienstleistung, sofern es ein Jüngerer versah (Diakonat), und als ein Amt selbständiger Verwaltung, sofern es ein Älterer versah (Episkopat), oder — die Unterschiede bleiben dabei stets quantitative —: die Älteren übernahmen in der Ökonomie der Gemeinde mehr solche Functionen, welche für das Alter passend waren und eine freie und selbständige Thätigkeit erforderten, und die Jüngeren in der Regel solche, in denen sie Diener im vollen Sinne waren“. Diese Auffassung wird von der *Αδαχμή* auf das wünschenswertheste bestätigt; denn diese lässt einen Unterschied zwischen Episkopen und Diakonen überhaupt nicht hervortreten, fordert für dieselben die gleichen Qualitäten und die gleichen Ehren, zwingt somit zu dem Schlusse, dass der Unterschied zwischen den Amtsträgern vorzüglich in dem Alter resp. in äusseren Bedingungen gelegen hat. In dieser Differenzirung des einen Amtes zeigt sich sofort der Einfluss der natürlichen, presbyterialen Organisation der Gemeinde — wenn man sie so nennen darf — auf die administrative <sup>71)</sup>.

3) Hatch hat zu zeigen versucht, dass die ältesten Gemeinden ursprünglich nur ein (zweigetheiltes) Gemeindeamt besaßen haben, welches seinen Ursprung dem Bedürfnisse nach einer geordneten finanziellen Verwaltung der Gemeindegelder

71) Vgl. namentlich das 5. Capitel des Polykarpbriefs, in welchem auf die *διάκονοι* die *νεώτεροι* folgen.



sowie der Armenpflege verdankt. Er hat ferner sich bemüht nachzuweisen, dass somit die Episkopen (und Diakonen) ursprünglich Verwaltungsbeamte waren, die weder mit der Jurisdiction noch mit der Disciplin noch mit der *διακονία τοῦ λόγου* beauftragt waren, endlich, dass die Episkopen und Diakonen von den Gemeinden gewählt worden sind und ursprünglich jeder über den Kreis der Einzelgemeinde hinausgehenden Bedeutung entbehrt haben. Seine Ausführungen habe ich an den Quellen bestätigt gefunden, aber in zweifacher Hinsicht modificirt. Erstlich nämlich hat Hatch zu ausschliesslich das Wesen der *ἐπισκοπῇ* in der Gabenverwaltung, die allerdings eines der wichtigsten Momente in ihr gebildet hat, sehen wollen. Es steht aber vielmehr nach den Andeutungen der ältesten Quellen so, dass die Functionen der Episkopen und Diakonen aller Wahrscheinlichkeit nach von Anfang an soweit gereicht haben als das System von Functionen reichte, welches die Gemeinde umfasste (Armenpflege, Cultus, Correspondenz, kurzum Ökonomie im weitesten Sinn des Wortes). Alle diese Functionen sind in ihrem Vollzuge nicht ohne Verwaltungsbeamte denkbar<sup>72)</sup>. Sofern also die Gemeinde sich als ein werktätiger Bruderbund darstellte, aber auch sofern sie ihre gemeinschaftliche Gottesverehrung in der Gabendarbringung — diese gehört theilweise zum Gottesdienst — in Ordnung halten wollte, waren ihr Verwaltungsbeamte d. h. Episkopen (und Diakonen) nothwendig<sup>73)</sup>. Sodann war darauf hinzuweisen, dass die Episkopen und Diakonen zwar gewählt wurden, dass aber auch für sie eine charismatische Begabung

72) Sehr lehrreich ist hier die Beobachtung, dass Montanus, nachdem er sich entschlossen, eine eigene Gemeinde zu gründen, sofort Finanzbeamte eingesetzt hat; s. Euseb. V, 18, 2: *Μοντάνος πρακτικῆς χρημάτων καταστάσεως*; V, 16, 14: *Θεόδοτος, ὁ πρῶτος τῆς κατὰ Καταφρόνας λεγομένης προφητείας οἴου ἐπιτροπὸς τις*.

73) S. Analecta zu Hatch S. 229. In seiner dankenswerthen Anzeige dieser Schrift (Theol. Lit.-Ztg. 1883 Nr. 19) hat Weizsäcker diese meine Correctur der Hatch'schen Hypothese übersehen. Mit Recht verweist er gegen Hatch (col. 436) auf I Clem. 42 f., wo unzweifelhaft das *προσφέρειν δῶρα τῷ θεῷ* im Sinne der Opferdarbringung als wichtigste Function der Episkopen erscheint; aber meine Ausführungen werden durch diesen Hinweis nicht betroffen. Bestehen bleibt, dass die Bischöfe ursprünglich *θεοῦ οἰκονόμοι* (Tit. 1, 7) im weitesten und doch zugleich im prägnanten Sinn des Wortes gewesen sind (I Tim. 3, 5. 5).

vorausgesetzt wurde. Dies geht aus I Cor. 12, 28 deutlich hervor<sup>74)</sup>. Paulus stellt dort neben die Apostel, Propheten und Lehrer die *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις*. Das sind also Gaben Gottes; aber Paulus macht den sehr bedeutenden Unterschied, von dem bereits oben (S. 99 n. 12) die Rede war, dass das *χάρισμα* der Apostel, Propheten und Lehrer den Inhabern einen Rang in den Gemeinden verleiht, während ein solcher mit den Charismen der *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις* nicht gegeben ist.

Diese ganze Auffassung wird von der *Λιδαχή* auf das willkommenste bestätigt. Indem sie sich an die ganze Gemeinde mit der Anweisung wendet: *χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*, zeigt sie, dass diese Beamten Gemeindebeamte sind, die von der Gemeinde bestellt werden<sup>75)</sup>; indem sie als Qualitäten für dieselben Sanftmuth und Freiheit von Geldgier verlangt, charakterisirt sie sie als Verwaltungsbeamte, und indem sie den besonderen Anspruch auf Ehre für dieselben aus einer neuen Function, die sie ihnen beilegt, ableitet, zeigt sie, dass jene Beamten in ihrer Eigenschaft als Verwaltungsbeamte der Gemeinde nicht über-, sondern gleichgeordnet waren.

Damit ist der Punkt gegeben, an welchem aus der *Λιδαχή* das hellste Licht zur Erkenntniss der ältesten Geschichte der Verfassung der Kirche einströmt. In diesem Lichte gewinnen alle Factoren dieser Geschichte eine neue Bedeutung. Die neue Erkenntniss, welche den Schlüssel für manches Räthsel bietet, lässt sich in einen Satz zusammenfassen: die Verwaltungsbeamten der Einzelgemeinde haben die hohe Stellung, zu der sie schliesslich gelangt sind, nicht nur ihrer Aufnahme in das Presbytercollegium zu verdanken — der Verfasser der *Λιδ.* bemerkt nicht einmal, dass die Episkopen als Presbyter Ehre beanspruchen können, weil die Ehre, die er für sie im Sinne hat, durch den Rang der Presbyter nicht gewährleistet ist —, sondern in noch weit höherem Masse dem Umstande, dass die bedeutungsvollen Prädikate der der

74) S. Act. 20, 28: *ποιμνίω, ἐν ᾧ ὑμεῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους*; aber diese Fassung weist schon auf eine spätere Zeit als I Cor. 12, 28.

75) Dadurch unterscheiden sie sich also auf das bestimmteste von den Aposteln, Propheten und Lehrern.

Gesamtkirche geschenkten ἡγούμενοι — der Apostel, Propheten und Lehrer — im Laufe der Zeit, als jene ausstarben oder ihre Bedeutung verloren, auf sie übertragen worden sind.

Der Hatsch'schen Hypothese und speciell meiner Ausführung derselben ist von Weizsäcker<sup>76)</sup> und von Anderen das Bedenken entgegengestellt worden, dass sie das vorliegende Problem — die Entstehung des katholischen Episkopats — verwickle, statt es zu vereinfachen. Aber, von der Verwicklung abgesehen — es wird jetzt offenbar geworden sein, dass dieses Problem bisher nicht desshalb unlösbar war, weil man es künstlich complicirt, sondern weil man es als ein zu einfaches genommen hat. Der Vorwurf, der Hatch und mich treffen kann, ist also nicht der, dass wir zu viel, sondern dass wir noch immer zu wenig unterschieden haben. Eine dreifache Organisation der Gemeinden hat man ins Auge zu fassen, wenn man die Factoren, die sämmtlich zur Hervorbringung der katholischen Form des Episkopats mitgewirkt haben, in ihrer ursprünglichen Kraft erkennen und das Mass ihrer Betheiligung an der grossen Entwicklung bestimmen will. 1) Die durch die Predigt des Evangeliums gesammelte Christenheit hat zu ihrer Erbauung das unentbehrliche, von Gott gesetzte „Amt“ in ihrer Mitte, nämlich den Dienst am Wort. Derselbe wird von geistbegabten Aposteln, Propheten und Lehrern geführt; diese sind die ἡγούμενοι in den Gemeinden; sie allein bilden zunächst den Stand der „Geehrten“ in der Christenheit; sie gehören niemals einer Einzelgemeinde ausschliesslich an, auch wenn sie sich in einer solchen niederlassen; sie können auf unbedingten Gehorsam sowie auf Unterhalt Anspruch machen; endlich, sie sind sowohl mit den ATlichen Propheten als mit den ATlichen Hohenpriestern als mit dem Herrn selbst zu vergleichen. Man kann diese Organisation die geistliche oder die religiöse nennen, und es liegt in der Art derselben, dass die Inhaber des Geistes unter Umständen eine schrankenlose Herrschaft über die Gemeinden ausüben konnten<sup>77)</sup>. 2) Sofern

76) A. a. O. col. 439.

77) S. oben S. 94—110. Es ist u. A. dort S. 94 not. 8 gezeigt worden, dass das Wort ἡγούμενοι (προηγούμενοι) in ältester Zeit von den λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ausschliesslich gebraucht worden ist.

die Einzelgemeinde naturgemäss in Leitende und Geleitete — für jedes Gebiet der Thätigkeiten der Gemeinde konnte diese Scheidung massgebend sein — zerfiel, war der Unterschied von οἱ πρεσβύτεροι und οἱ νεώτεροι (νέοι), resp. für manche Gemeinden der von Patronen und zu Dank verpflichteten Clienten, gegeben. Aus diesem Unterschied entwickelte sich in grösseren Gemeinden, nachdem nicht mehr alle „Alten“ an der Leitung Theil nehmen konnten, die Unterscheidung eines leitenden Ausschusses (οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι, οἱ προεστώτες) und des πλῆθος (plebs, λαός). Die Natur dieser Unterscheidung, durch welche es zu einem „ordo“ in den Gemeinden gekommen ist, hat Tertullian noch richtig durchschaut, wenn er de exhort. cast. 7 sagt: „Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consensum sanctificatus“. In dem Momente, wo der Presbyterat als ein Ausschuss der Alten sich darstellte, wurde er zum „ordo“, und es war dann natürlich die Gemeinde (resp. die charismatisch begabten Lehrer, die sich überall geltend machen konnten<sup>77a</sup>), an der Auswahl desselben

77a) Ich hoffe, dass man in dem hier Gesagten keinen Widerspruch zu dem Satze finden wird, dass den charismatisch begabten Lehrern Functionen über die διακονία τοῦ λόγου hinaus nicht zukamen. Als διάκονοι τοῦ λόγου, welche der Geist treibt, vermochten sie sich in alle möglichen Verhältnisse einzumischen, wie der Hirte des Hermas beweist. Und wie will man sich die Entstehung der späteren allgemeinen Überzeugung — solche Überzeugungen haben in der Regel einen historischen Ausgangspunkt — in der Kirche erklären, dass die Apostel Episkopen und Diakonen (resp. Presbyter) eingesetzt hätten, wenn man nicht annimmt, dass der Gedanke einer apostolischen oder prophetischen, d. h. stets von dem „Geist“ veranlassten Einsetzung von Beamten zu keiner Zeit das Bewusstsein der Gemeinde von ihrer Souveränität gestört hat? In dieser Hinsicht hat man auf die älteste Form zu achten, in welcher von einer Einsetzung von Gemeindebeamten durch Apostel berichtet wird. Clemens schreibt (I Cor. 42, 4): κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστατον οἱ ἀποστόλοι τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεῖν. Clemens Alex. drückt sich genau ebenso aus, indem er eine alte Legende über den Apostel Johannes mittheilt (Quis div. salv. 42, s. auch Euseb. h. e. III, 23, 6): Ἰωάννης ἀπῆγε παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἀρμόσων, ὅπου δὲ κλήρω ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαينوμένων. Dieselbe Vorstellung liegt auch noch Act. 14, 23 zu Grunde; denn wenn es dort



betheiligt. Den Presbytern gebührte eine *τιμὴ καθήκονσα* d. h. eine solche, die sich aus ihrer Lebensstellung von selbst ergab; es lag in der Natur der Sache, dass das Ansehen der Presbyter in jurisdictionellen und disciplinären Angelegenheiten besonders hervortreten musste. Man kann diese Organisation die patriarchalische nennen. 3) Sofern die Einzelgemeinde ein System höherer und niederer Functionen umfasste — war sie doch eine kleine Welt für sich —, bedurfte sie ein Amt der Verwaltung (resp. Vollzugsbeamte, *οἰκονόμοι*). In der Natur dieses Amtes, dessen Inhaber ihre Befugniß durch Übertragung seitens der Gemeinde erhalten hatten, lag strenggenommen nichts, was irgend eine besondere Würde und Stellung dieser Beamten über der Gemeinde hätte begründen können; aber die Natur einiger Functionen brachte es mit sich, dass die sie Ausübenden eine Art von Aufsicht über die Gemeinden erhielten, so dass man jene Functionen entweder „Alten“ übertrug oder die mit ihrer Versehung betrauten „Jüngeren“ in den Ausschuss der Alten hineinnahm (daher die Unterscheidung von Episkopen und Diakonen). Ferner aber liessen die Functionen der Episkopen und Diakonen auch die Betrachtung zu, dass ihre Träger Inhaber besonderer Charismen seien: damit war von Anfang an eine gewisse Beziehung zwischen den geistbegabten Lehrern und diesen Episkopen und Diakonen gesetzt<sup>77b)</sup>. Man kann diese Organisation die administrative nennen.

---

von den Aposteln heisst: *χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθετο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ*, so soll damit gesagt sein, dass für die Auswahl der Beamten eine Weisung des Geistes von den Aposteln erbeten wurde (s. Murat. Fragm. Z. 11 f.: „conieunatē mihi hodie triduo et quid cuique fuerit revelatum alterutrum nobis enarremus“). Die Souveränität der Gemeinde (s. I Clem. 54, 2: *γενναῖος εἰπάτω· εἰ δὲ ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους*) wird dadurch nicht betroffen; denn diese beruht ja gerade auf dem Besitz des Geistes, der sich hier nur in besonderer Weise durch die Apostel kund thut. In der späteren Auffassung sind aber derartige Fälle so betrachtet und verwerthet worden, dass die Apostel eine an ihrem Amte haftende Vollmacht übertragen haben. Davon weiss das christliche Alterthum nichts.

<sup>77b)</sup> So erklärt es sich, dass wir in jenen Aufzählungen, in welchen die Diener am Wort in einer Reihe mit anderen Amtspersonen aufgeführt werden, meines Wissens niemals „Presbyter“ finden, sondern stets nur

Diese drei — resp. wenn man die 2. und 3. zusammenfassen will — diese zwei Organisationen sind zunächst, jede für sich, in das Auge zu fassen, wenn man die Entwicklung der Verfassungsverhältnisse verstehen will; ja es kam sehr frühe noch ein neuer Gesichtspunkt in der Christenheit auf, der eine neue, eigenartige Abstufung innerhalb des Kreises der Gemeindeglieder zur Folge hatte. Je nach dem Masse, in welchem die Einzelnen das „Joch Christi“ trugen und das „Gesetz Christi“ erfüllten, unterschied man zwischen „virgines“, „viduae“, „continentes“ (abstinentes) und gemeinen Christen und überbot bald diese Reihenfolge, indem man die „martyres“ und „confessores“ an die Spitze derselben stellte. Diese Rangstufen sind nicht nur für das innere Leben der Gemeinden von hoher Bedeutung geworden, sondern auch für das äussere, speciell auch für die Geschichte der Entwicklung des Episkopats. Gewaltige Krisen in der Kirche legen davon Zeugniß ab. Jene Rangstufen treten in späterer Zeit bei Aufzählungen in Combination mit den in anderer Weise entstandenen Ämtern und Würden in der Gemeinde auf, wie z. B. die Stelle Tertull. de praescr. 3: „si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, etc.“, und viele andere beweisen. Als „vollkommenen“, resp. „vollkommeneren“ Christen standen diesen Märtyrern, Ehe-losen u. s. w. unter Umständen Eingriffe in die Ordnungen der Gemeinden zu, die sich als Ausfluss bestimmter, definirbarer Rechte, die man ihnen allgemein concedirte, darstellen. Man kann diese Organisation die aristokratische nennen. Sie steht, wie man leicht erkennen wird, in einer gewissen Verwandtschaft mit der an erster Stelle genannten, und sie hat dieselbe geradezu abgelöst, nachdem sich jene noch kurze Zeit neben ihr gehalten hatte.

Die Unterscheidung dieser vier Organisationen ist keine künstlich zurecht gemachte, sondern sie wird von den Quellen

---

Bischöfe (und Diakonen); s. oben Anm. 23. Weder I Cor. 12, noch Act. 13, 1 f., noch in der *Ἱδιαι*, noch Eph. 4, noch im Hermas sind Presbyter neben Aposteln, Propheten und Lehrern genannt, wohl aber Bischöfe und Diakonen (resp. die Presbyter, sofern sie auch Episkopen sind und mit diesem Namen bezeichnet werden). Diese wichtige Thatsache vermögen die nicht zu erklären, welche an der strengen Identität von Presbytern und Bischöfen festhalten zu müssen meinen.

geboten. Mit wünschenswerther Klarheit liegt sie im Hirten des Hermas vor. Hermas bezeugt 1) die Apostel, (Propheten) und Lehrer in ihrer einzigartigen Stellung, er nennt 2) die *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι* als den leitenden Ausschuss der Gemeinde, er unterscheidet 3) von diesen die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*, und er kennt bereits 4) die heroischen, vollkommenen Christen (Märtyrer, Enthaltsame) und räumt ihnen einen hohen Rang ein<sup>78</sup>). Trotz dieser Unterscheidungen liess sich aber die relative Gleichheit aller Christen noch immer festhalten; ein

78) S. Vis. III, 1, 8 sq.: λέγω αὐτῇ (scil. τῇ ἐκκλησίᾳ). Κυρία, ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι. Ὁ σοι λέγω, φησὶν, κάθισον. Θέλοντος οὖν μου καθίσαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη οὐκ εἶασέν με, ἀλλ' ἐννεύει μοι τῇ χειρὶ ἵνα εἰς τὰ ἀριστερὰ μέρη καθίσω. διαλογιζομένον μου οὖν καὶ λυπουμένον ὅτι οὐκ εἶασέν με εἰς τὰ δεξιὰ μέρη καθίσαι, λέγει μοι Ἀνπῆ, Ἐρμῆ; ὁ εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τόπος ἄλλων ἐστίν, τῶν . . . παθόντων ἐννεκα τοῦ ὀνόματος. — Es soll nicht behauptet werden, dass in allen christlichen Gemeinden eine deutliche Ausprägung der genannten Organisationen stattgefunden hat; viele von ihnen mögen anfangs und eine längere Zeit hindurch ohne Propheten und Lehrer, ohne sie besuchende Apostel, ohne Unterscheidung von Vorstehern und Administrativbeamten eine ganz primitive Organisation oder gar keine besessen haben, bis ihnen die streng episkopale ziemlich unvermittelt zugemuthet wurde. In diesem Sinne hat selbst ein Epiphanius h. 75, 4 sich zu ganz verständigen Bemerkungen herbeigelassen (gegen Aërius): Καὶ οὐκ οἶδεν ὁ τὴν ἀκολουθίαν τῆς ἀληθείας ἀγνοήσας, καὶ ἱστορίαις βαθυνταῖς μὴ ἐντυχῶν, ὅτι νέον ὄντος τοῦ κηρύγματος πρὸς τὰ ἱποπλίτονα ἔγραφεν ὁ ἅγιος ἀπόστολος. Ὅπου μὲν ἦσαν ἐπίσκοποι ἤδη κατασταθέντες ἔγραφεν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Οὐ γὰρ πάντα εὐθὺς ἠδυνήθησαν οἱ ἀπόστολοι καταστήσαι πρεσβυτέρων γὰρ ἐγένετο χρεία καὶ διακόνων. Διὰ γὰρ τῶν δύο τοῦτων τὰ ἐκκλησιαστικά δύνανται πληροῦσθαι. Ὅπου δὲ οὐκ εὐρέθη τις ἄξιος ἐπίσκοπος, ἔμεινεν ὁ τόπος χωρὶς ἐπισκόπον· ὅπου δὲ γέγονε χρεία, καὶ ἦσαν ἄξιοι ἐπισκοπῆς, κατεστήθησαν ἐπίσκοποι. Πλήθους δὲ μὴ ὄντος οὐκ εὐρέθησαν ἐν αὐτοῖς πρεσβύτεροι κατασταθῆναι, καὶ ἡρξίσθησαν ἐπὶ τῷ κατὰ τόπον μόνῳ ἐπισκόπῳ. Ἄνευ δὲ διακόνων ἐπίσκοπον ἀδύνατον εἶναι. Καὶ ἐπεμελήσατο ὁ ἅγιος ἀπόστολος διακόνους εἶναι τῷ ἐπισκόπῳ διὰ τὴν ὑπηρεσίαν, οὕτω τῆς ἐκκλησίας λαβοῦσης τὰ πληρώματα τῆς οἰκονομίας. Οὕτω κατ' ἐκεῖνο καιροῦ ἦσαν οἱ τόποι. Was Epiphanius hier, freilich nicht auf Grund einer wirklichen geschichtlichen Kunde und unter Voraussetzung der im 4. Jahrhundert gültigen Verfassung, ausgeführt hat, will jedenfalls beachtet sein. Aber wir können überhaupt nur hoffen, die Verfassungsgeschichte der grossen Gemeinden im Alterthum kennen zu lernen, und für diese gilt die Unterscheidung der Organisationen unbedingt.

geistlicher Stand im strengen Sinne des Worts war noch nicht vorhanden: das bezeugt eben derselbe Hermas<sup>79)</sup>.

Die wichtigste Frage ist nun aber die, in welcher Weise sich die Episkopen an die Spitze der Gemeinde geschwungen, sich die Gemeinde zu Füßen gelegt und alle sonstigen Würden theils an sich gerissen, theils unter ihre Controle gestellt haben. Eben hier giebt die *Αἰδαχή* den bedeutsamsten Fingerzeig. Ich beschränke mich im folgenden auf einige Andeutungen<sup>80)</sup>.

Die Episkopen, sofern sie zu den Presbytern gerechnet resp. in das Presbytercollegium aufgenommen wurden — und das ist überall in kurzer Zeit, wenn nicht gleich anfangs erfolgt —, hatten bereits dadurch eine sehr bedeutende Stellung in den Gemeinden; denn sie genossen die Autorität und Rechte der Mitglieder eines leitenden Collegiums<sup>81)</sup>, führten die Kasse, brachten in der Regel das Opfer dar und waren überhaupt die Executivbeamten. War auch der Bereich ihrer Geltung noch ganz durch den Umfang der Einzelgemeinde umschrieben<sup>82)</sup>, so musste sich doch die Erwägung nahe legen, wie sich dieselben zu den Kirchenlehrern, den Aposteln, Propheten und Lehrern, verhielten. Eine solche Erwägung konnte rein theoretischer Art sein und in rhetorischen Wendungen zur Aussage kommen, aber sie konnte auch durch die concreten Verhältnisse in solchen Gemeinden nahe gelegt werden, in welchen Propheten und Lehrer sich dauernd, in welchen ferner auch reisende Apostel (Evangelisten) sich zeitweilig aufhielten. Am nächsten aber musste sie ohne

---

79) S. die 5. und 6. Vorlesung von Hatch.

80) Ganz bei Seite lasse ich die Frage, wie aus den Bischöfen der Einzelgemeinde der eine Bischof geworden ist; s. die 4. Vorlesung von Hatch, die das Beste, was bisher darüber gesagt ist, enthält, aber der Ergänzung bedarf.

81) Noch Irenäus nennt die Bischöfe häufig Presbyter, obgleich zu seiner Zeit der monarchische Episkopat über dem Presbyterat in Kleinasien, Rom und Gallien streng ausgebildet war. Grund für diese Bezeichnung war, dass in ihr die persönliche Würde, zugleich aber auch die Beziehung auf die Zeit der Apostel hervortrat.

82) In einigen Gegenden (s. die Ignatiusbriefe) entwickelte sich der Episkopat zu einem monarchischen Amt und behielt doch den Charakter als Gemeindeamt bei; in anderen Gegenden scheint die Monarchie das Letzte gewesen zu sein.



Zweifel dann liegen, wenn in einer Gemeinde berufsmässige Lehrer fehlten. Wir besitzen nun, wie oben S. 110 f. Anm. 23 gezeigt worden ist, eine Reihe von Stellen in der ältesten christlichen Literatur, welche zeigen, in wie verschiedener Weise die Combination erfolgt ist. Voran steht I Cor. 12, 28, wo die *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις* lediglich in dieser neutrischen Form und neben *δυνάμεις, χαρίσματα ἰαμάτων, γένη γλωσσῶν* an die Apostel, Propheten und Lehrer angeschoben sind. Das ist einzigartig und beweist das unvergleichlich hohe Alter der betreffenden Urkunde. Es folgt der Hirte des Hermas (Sim. IX). Hier sind Apostel und Lehrer einerseits, Episkopen und Diakonen andererseits scharf auseinander gehalten. Aber Vis. III sind bereits die Bischöfe vor die Lehrer gestellt<sup>83)</sup>, und dasselbe findet sich Eph. 4, 11, wenn anders die dort genannten *ποιμένες* mit den *προσβύτεροι-ἐπισκοποῦντες* identisch sind. Indessen im Hermas ist nirgendwo angedeutet, dass die Functionen der Bischöfe und Lehrer irgendwie auch zusammenfallen können; lediglich die Erwägung, dass diese Functionen gleichartig sind, sofern sie eine auf einem Charisma ruhende Diakonie umschliessen, ist für die Combination massgebend. Erst in der *Λιδαχή*, in welcher die Lehrer ihren Platz neben den Propheten behaupten, wird ausdrücklich gesagt, dass die Bischöfe und Diakonen auch den Dienst der Propheten und Lehrer leisten, und dasselbe setzen die Pastoralbriefe von einem Theile der *προσβύτεροι-ἐπίσκοποι* voraus (I Tim. 5, 17) und wünschen es für alle (Tit. 1, 9).

---

83) Die Reihenfolge (Vis. III) „Bischöfe, Lehrer, Diakonen“ erinnert an die spätere „Bischof, Presbytercollegium, Diakonen“; aber sie ist ihr nur analog, nicht mit ihr identisch. In dem Processe, der zur Monarchie des Bischofs geführt hat, gelang es doch den Presbytern, sich in ihrer Stellung vor den Diakonen dauernd zu behaupten, so dass es den Anschein hat, als sei dies Collegium wie ein Keil zwischen den Bischof und die Diakonen getrieben worden. In Wahrheit aber liegt hier keine Zwischenschiebung vor, sondern die einfache alte Ordnung „Presbyter-Episkopen — Diakonen“ erhielt eine Spitze in dem Episkopos, und die Presbyter verloren das Amt und den Namen von Bischöfen, den sie früher geführt hatten. So entstand die Ordnung „der Bischof, die Presbyter, die Diakonen“. Die Reihenfolge „Bischöfe, Lehrer, Diakonen“ ist aber keine clericische, überhaupt keine verfassungsmässige, sondern in ihr ist die charismatische Dienstleistung der betreffenden Personen ins Auge gefasst.

Indem die Bischöfe (und Diakonen) aber in die Stellung von Lehrern einrückten, kam ihnen nicht nur das ausserordentliche Ansehen zu gut, welches jene berufsmässigen Prediger genossen, sondern in dem Momente musste auch die Natur ihres Amtes in einem neuen Lichte erscheinen. Lehrer zu sein, das Evangelium, resp. die „gesunde Lehre“ von Berufs wegen zu verkündigen und zu wahren, das war ja kein Gemeindeamt, sondern ein göttlicher Auftrag, in dessen Ausführung man nicht Diener einer Einzelgemeinde, sondern Diener der Kirche war. Der Episkopat wurde auf die Linie seiner katholischen Entwicklung gestellt, indem die Inhaber desselben als solche anerkannt wurden, die auch den Dienst der Propheten und Lehrer, letztlich auch den der Apostel, leisten. Die Inhaber des administrativen Amtes stiegen so schrittweise zu der Höhe über der Gemeinde hinauf, welche die berufsmässigen Lehrer der Christenheit kraft göttlicher Einsetzung von Anfang an behauptet hatten.

Dass es zu einer solchen Entwicklung gekommen ist, ist in keiner Hinsicht erstaunlich oder räthselhaft. Man könnte vielmehr versucht sein, sie aus ihren Prämissen zu construiren, läge sie nicht in den Urkunden des 2. Jahrhunderts deutlich genug vor. Herbeigeführt ist sie, wenn ich recht sehe, durch drei Momente, die zusammengewirkt haben. Erstlich lag es in der Natur des administrativen und patriarchalischen Amtes, dass dasselbe nach und nach auch den Dienst am Wort Anderen entzog und in sich hineinzog, sodann lag es in der Natur der Verhältnisse, dass jene „geistliche“ Organisation, wie wir sie genannt haben (Apostel, Propheten und Lehrer), aufhören musste — auch der Verfasser der *Act.* setzt (XIII, 4) den Fall, dass in einer Gemeinde keine Propheten vorhanden sind —, endlich hatte die eigenthümliche Lage der Gemeinden im 2. Jahrhundert — ich erinnere an die Kämpfe mit dem sog. Gnosticismus — die Folge, dass der entscheidendste Nachdruck auf die rechte, apostolische Lehre und auf einen festen äusseren Zusammenschluss der Gemeinde gelegt werden musste. Erwägt man die zusammentreffenden Wirkungen dieser Momente, deren Ausführung ich mir erlassen darf, so erscheint der Supremat der Bischöfe und die Anerkennung ihres katholischen Amtes als das naturgemässe Ergebniss derselben, ein Ergebniss, welches man in

dem paulinischen Satze: ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους. ἔπειτα ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, als vorbereitet noch nicht ahnen kann, welches aber in der Anweisung der Διδαχή, dass die Bischöfe in den Gemeinden wie die Propheten und Lehrer, d. h. wie der Herr c. IV, 1, geehrt werden sollen, weil auch sie deren Dienst leisten, bereits angebahnt ist.

Dass die Apostel, Propheten und Lehrer successive in der Christenheit ausgestorben sind, ist oben gezeigt worden. Zuerst verschwanden die Apostel; denn die zwölf Apostel mussten auf eine Höhe gerückt werden, unerreichbar für jeden Epigonen; dazu kam, dass den mehr und mehr in der Welt eingebürgerten Gemeinden die wandernden Missionare unbequem werden mussten. Dann starben die Propheten ab. Auch hier ist nicht nur eine neue Theorie wirksam gewesen — die alttestamentlichen Propheten beanspruchten im Interesse der Apologetik und Polemik eine einzigartige Geltung —, sondern in noch höherem Masse die allgemeine Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse; in ihr wurden auch die ehrlichen Propheten zu anachronistischen Gestalten, und die unehrlichen compromittirten den ganzen Stand. Zuletzt sind ihnen auch die berufsmässigen, vom Geiste erweckten Lehrer gefolgt. Es hat lange gedauert, bis sie überall verschwanden; denn nicht überall war der Clerus, resp. der Bischof, im Stande, auch nur das Minimum, welches die Gemeinden an Unterweisung bedurften, zu leisten oder mit den Lehrern — und „Lehre“ bedurfte man gegenüber der Häresie — zu concurriren. Aber nachdem die Christlichkeit ausschliesslich auf die Apostolicität im Sinne eines historischen Urtheils gestellt war, waren damit alle Ansprüche, die aus einer directen Geistesbegabung gefolgert wurden, für erloschen erklärt. An die Stelle des Charismas musste der Gedanke der Übertragung<sup>84)</sup> treten, und in Folge der consequenten Durchführung dieses Gedankens, der einen Schatten von historischem Recht aus willkürlich gedeuteten,

84) Das ist der wirklich neue Gedanke hier, und zwar die Übertragung der apostolischen Gewalten im Sinne der Gewalten der Zwölfapostel. Die Bischöfe haben apostolischen Charakter, nicht sofern sie selbst Apostel sind, sondern sofern ihnen apostolische Vollmacht gegeben ist. Aber diese ist vermittelt, indem ihnen für ihr Amt der h. Geist gegeben ist. Dadurch ist die Selbständigkeit des ihnen ertheilten Amtes gewährleistet.

singulären Vorgängen des apostolischen Zeitalters und aus missverstandenen Aussagen alter Schriftsteller entnehmen konnte, ist die geistliche Organisation der Christenheit untergegangen, resp. ist dieselbe mit der administrativen und patriarchalischen verschmolzen und eben dadurch eine hierarchische Verfassung der Kirche begründet worden. Hierarchisch nennen wir aber diejenige Verfassungsform, in welcher beliebige weltliche Rechte, welche die Inhaber des Amtes ausüben, ihrem Ursprung nach auf göttliche Anordnung zurückgeführt werden. Die Verschmelzung einer geistlich-enthusiastischen, einer patriarchalischen und einer administrativen Organisation constituirt das Wesen einer hierarchischen Verfassung. Eine solche aber ist die im Bischof gipfelnde katholische Verfassung der Kirche geworden; wir kennen jetzt die Elemente, aus denen sie sich gebildet hat, vollständig, während man früher darauf verzichten musste, in der ältesten Geschichte der Kirche die Prämissen sämmtlich nachzuweisen, welche der Ausbildung des Episkopats zu einem Administrations-, Jurisdictions- und Lehramt und damit zu dem Supremat zu Grunde liegen.

Denn in den katholischen Bischöfen erkennen wir die alten Apostel und Lehrer, ja auch gewissermassen die Propheten — freilich in modernisirter Gestalt — wieder. Wenn wir sie als die Hohenpriester bezeichnet finden, so erinnern wir uns, dass nach der *Αἰδαχή* die Propheten so genannt worden sind; wenn wir in den Urkunden seit dem Ende des 2. Jahrhunderts — nicht früher — von der „cathedra“ des Bischofs und der Presbyter lesen<sup>85)</sup>, so gedenken wir, dass die cathedra ursprünglich der Sitz der Lehrer und Propheten (s. Hermas) gewesen ist; wenn von den Erstlingsgaben gesprochen wird, die dem Bischof gebühren, so wissen wir, dass sie ursprünglich für die berufsmässigen Lehrer gefordert

85) S. das Murat. Fragment Z. 75 f.: „sedente cathetra urbis romae ecclesiae pio episcopo“. Ebenso vom bischöflichen Rang der Anonymus bei Euseb. h. e. V, 28, 12. Iren., h. IV, 26, 3 (von den Presbytern): „principalis consessionis tumore elati“. Clemens Alex., Strom. VI, 13, 106: *καὶ ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρὶς μὴ τιμηθῆ* (vorher sind die Presbyter genannt), s. VII, 16, 98. Orig. in Mt. t. XVI, 22, T. III p. 753: *οἱ τὰς πρωτοκαθεδρὶας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπισκοποὶ καὶ πρεσβύτεροι*. Origenes unterscheidet aber sonst nicht selten: „gradus sacerdotii — cathedra doctoris“. Ep. Clem. ad Jacob. 2 (p. 7, 4) u. s. w.



worden sind; wenn, wie in den Apost. Const. (II, 26), als erstes Prädikat des Bischofs hervorgehoben wird: *οὗτος λόγον διάκονος*, so erinnern wir uns, dass er dieses Prädikat als der Erbe der „Lehrer“ erhalten hat; wenn die smyrnensische Gemeinde ihren verstorbenen Bischof als „apostolischen und prophetischen Lehrer, der da Bischof geworden sei zu Smyrna“ feiert, so haben wir den Anfang jener Verschmelzung der geistlichen und der patriarchalisch-administrativen Organisation der Gemeinden anzuerkennen, die in dem berühmten Satze des Bischofs Hippolyt zum ersten Mal in der uns bekannten Literatur ihren klassischen Ausdruck gefunden hat: „Die Irrlehren wird kein Anderer widerlegen, als der heilige Geist, welcher in der Kirche überliefert wird; denselben haben zuerst die Apostel erlangt und denen mitgetheilt, welche den rechten Glauben angenommen hatten. Da wir der Apostel Nachfolger geworden sind, dieselbe Gnade sowohl des Hohenpriesterthums als der Lehre erlangt haben und in der Geltung von Wächtern der Kirche stehen, so üben wir keine Nachsicht und verschweigen die rechte Lehre nicht“ (Philos. Prooem.). Die Bischöfe also haben den h. Geist in besonderer Weise, sie besitzen ihn durch Übertragung von den Aposteln her, sie sind die Nachfolger der Apostel und somit die Hohenpriester, Lehrer und Wächter der Kirche. Solchen Personen gegenüber konnten Propheten und Lehrer, die den Besitz des Geistes nicht historisch nachzuweisen vermochten, nicht mehr aufkommen<sup>86)</sup>.

---

86) Ausläufer der alten Evangelisten, Propheten und Lehrer sind die wandernden Asketen, wie wir über solche für das 3. Jahrhundert namentlich in dem 2. pseudoclementinischen Briefe ad virgines (c. 1—6) sehr beachtenswerthe Nachrichten besitzen. Es ist aber hier noch einmal daran zu erinnern, worauf oben schon hingewiesen wurde, dass die Wanderlehrer, sofern sie die *consilia evangelica* befolgten, nun jener Ordnung von Christen beigegeben wurden, in welcher sich die „Jungfrauen“, die „Enthaltsamen“ u. s. w. befanden. Diese Ordnung ist aber als die Vorstufe des im Ausgang des vorconstantinischen Zeitalters sich entwickelnden Mönchthums anzusehen. Somit ist das Mönchthum doch nicht ohne jeden Zusammenhang mit der Urzeit der Kirche, und das Urtheil, welches bereits im 4. Jahrhundert die Väter gefällt haben, dass das mönchische Leben das apostolische sei (im Sinne von Mt. 10 und *1. Ad.* XI), entbehrt nicht ganz jeder historischen Begründung resp. Vermittelung. Doch dieser Entwicklungsprocess soll hier nur angedeutet sein. Genannt mag wenigstens der

Die *Μιδαχή* zeigt uns in ihren kostbaren Anweisungen die Bischöfe so zu sagen auf halber Höhe. Kannten wir bisher nur den Endpunkt der Entwicklung, so ist nun eine wichtige Stelle auf der Mitte des Weges hell und klar geworden. Sie wirft ihr Licht auf den Ausgangspunkt und zeigt uns, dass wir, um die Entstehung des bischöflichen Amtes zu verstehen, am Anfang nicht nur die *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* der Einzelgemeinde, sondern ebenso sehr die von Gott der Kirche geschenkten Apostel, Propheten und Lehrer ins Auge fassen müssen, und dass die noch eben allen Stürmen trotzen hierarchische Verfassung der katholischen Kirche in ihren Elementen uralt, in der wunderbaren Combination dieser Elemente aber das Ergebniss einer zweihundertjährigen Entwicklung ist. Es ist das seltsamste Spiel der Geschichte, dass es eben der „Dienst am Wort“ gewesen ist, der, indem er den Presbyter-Episkopen zugewiesen wurde, diese Vorsteher mit allen ihren Functionen in Inhaber einer besonderen Amtsgnade, in Priester und Hierarchen verwandelt hat. Der Catholicismus hat Recht, wenn er behauptet, dass alle wesentlichen Elemente seiner Kirchenordnung in der apostolischen Zeit vorgebildet seien, aber eine Fiction ist es, wenn er die Combination derselben auf jene Zeit zurückführt. In der Combination liegt hier aber das Wesen der Sache, und ihr gegenüber hat der Protestantismus Recht, wenn er daran fest hält, dass in der Kirche ursprünglich nur die selbständige, nicht von Menschen declarirte Würde der *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, der *διακονία τοῦ λόγου* gegolten hat, und dass alle übrigen Einrichtungen, die getroffen wurden, die Constitution der Kirche, sofern sie eine *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* ist, nicht berühren.

Hat sich aber die *Μιδαχή* in dem, was sie über Verfassungsverhältnisse mittheilt, als eine so ausserordentlich wichtige Urkunde bewährt, so ist es von höchstem Interesse genau zu wissen, aus welcher Zeit sie stammt. Da die Entwicklung der Verfassung in den verschiedenen Provinzen nicht Schritt gehalten hat, so lässt sich allerdings, wenn das Datum der *Μιδαχή* ermittelt ist,

andere werden, nach welchem die Kirche sich seit dem 4. Jahrhundert aus den Schriftstellern der Vergangenheit „Kirchenlehrer“ (*πατέρες, διδασκαλοι*) mit einer eigenthümlichen, schwer zu definirenden Autorität geschaffen hat, einer Autorität, die zwar in der Regel mit der bischöflichen verbunden gedacht, aber nicht einfach aus ihr abgeleitet wurde.

nur feststellen, zu welcher Zeit die betreffende Stufe der Organisation in der Provinz, aus welcher die *Αἰσαχμή* stammt, erreicht worden ist. Indessen auch eine so begrenzte Erkenntniss ist wichtig genug und nicht ohne Bedeutung für die Geschichte der Verfassung in anderen Provinzen.

## II. Zeit und Ort der *Αἰσαχμή*.

### 1. Die äusseren Gründe.

Die Zeit, innerhalb welcher die *Αἰσαχμή* geschrieben ist, ist sicher abzustecken erstlich auf Grund des Zeugnisses des Clemens Alexandrinus, der sie gekannt und als *γραφή* citirt hat, sodann durch die Beobachtung, dass in der Schrift der Barnabasbrief und der Hirte des Hermas benutzt sind<sup>87)</sup>. Die Abfassungszeit beider Schriften ist selbst freilich controvers. Die erstere kann noch dem Ende des 1. Jahrhunderts angehören (s. oben S. 85), und eben dahin versetzen einige Gelehrte<sup>88)</sup> das Buch des Hirten in der uns vorliegenden Gestalt, während Hilgenfeld<sup>89)</sup> zwar das ganze Buch erst kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts abgeschlossen sein lässt, dagegen den Theil, welcher die Mandata enthält — und dieser kommt hier allein in Betracht — ebenfalls auf die Zeit um d. J. 100 ansetzt. Sonach bliebe für die Abfassung der *Αἰσαχμή* die Zeit von 100—190 offen. Mit einer solchen Zeitbestimmung ist natürlich nichts gewonnen. Indessen, die Einheitlichkeit des Buches des Hirten scheint mir durch die scharfsinnigen Vermuthungen Hilgenfeld's ebensowenig erschüttert zu sein wie das positive Zeugniss des Muratorischen

87) S. oben S. 81 f. Auch wenn man annehmen wollte, dass der Verf. der *Αἰσαχμή* die Darstellung der beiden Wege nicht dem Barnabasbrief entnommen, sondern vielmehr einen kleinen Aufsatz, der bereits in den Gemeinden circuirte, in seine Schrift aufgenommen hat, müsste man die Priorität der betreffenden Capitel des Barnabasbriefs vor einem solchen supponirten Aufsatz festhalten. Von durchschlagender Wichtigkeit bleibt unter allen Umständen die Beobachtung, dass im Barnabasbrief in zusammenhanglosen Stücken vorliegt, was die *Αἰσαχμή* in trefflicher Disposition mittheilt.

88) So Zahn, Caspari und Bonwetsch (Gesch. des Montanismus S. 200 f.).

89) *Hermae Pastor*, edit. altera emendata (1881) p. XX sq.

Fragmentes, dass dieses Buch von dem Bruder des Bischofs Pius geschrieben worden sei<sup>90</sup>). Hält man aber daran fest, dass der Hirte dem Zeitalter Hadrian's angehört (spätestens dem Anfang der Regierungszeit des Antoninus Pius), und hält man sich für berechtigt, eine Schrift, die Clemens als *γραφή* citirt hat, um mindestens 20—30 Jahre vor die Zeit seiner eigenen Schriftstellerei zu setzen, so bleibt das Menschenalter zwischen 135 (140) und 165 als Abfassungszeit der *Αἰδαχή* offen.

Auf das Unsichere dieser zudem noch in recht weiten Grenzen sich haltenden Datirung sei ausdrücklich hingewiesen. Clemens kann eine ganz junge Schrift als *γραφή* prädicirt haben; das Buch des Hirten kann bereits um d. J. 100 geschrieben worden sein. Nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit lässt sich daher auf Grund äusserer Erwägungen behaupten, dass die *Αἰδαχή* zwischen 135 (140) und 165 abgefasst worden ist.

Was den Ort betrifft, so legen äussere Erwägungen keine andere Provinz als Ägypten nahe. In Ägypten ist die Schrift zuerst aufgetaucht, und in Ägypten allein hat sie nachweisbar eine Geschichte in dem Gebrauche der Kirche erlebt. Hat sie auch jener syrische Bischof gekannt und verwerthet, der im 4. Jahrhundert die grosse Fälschung unter dem Namen des Clemens unternommen hat (Apost. Const. VII), so ist nicht zu vergessen, dass diesem die Bibliothek des Eusebius zur Verfügung gestanden, und dass die orientalische Kirche in den hier entscheidenden Jahrhunderten von der *Αἰδαχή* nichts gewusst hat. Ferner, auch jene Quellschrift, welche die *Αἰδαχή* hauptsächlich benutzt hat, der Barnabasbrief, ist zuerst in Ägypten aufgetaucht und hat auch in der Folgezeit wesentlich in diesem Lande in Ansehen gestanden<sup>91</sup>). Endlich, das zwischen der *Αἰδαχή* und dem Barnabasbrief bestehende literarische Verhältniss hat seine Parallele an dem Verhältniss des 2. Petrusbriefs zum Judasbrief. Der zweite Petrusbrief ist aber zuerst in Ägypten aufgetaucht, und der Judasbrief ist höchst wahrscheinlich ägypt-

90) S. Patr. Apost. Opp. edid. Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. III p. LXXVII sq.

91) Allerdings hat die *Αἰδαχή* auch den aus Rom stammenden „Hirten“ benutzt; aber diese Schrift hat sich (s. Vis. II, 4) sehr rasch in der ganzen Christenheit verbreitet, dazu: aus Rom kann die *Αἰδαχή* schlechterdings nicht stammen.



tischer Provenienz. Es besteht aber auch, abgesehen von dem analogen schriftstellerischen Verfahren, eine gewisse Verwandtschaft im Wortvorrath zwischen der *Διδαχή*, dem Judas- und 2. Petrusbrief. Die äusseren Gründe sprechen also entschieden für Ägypten, und es giebt keine Erwägungen, die gegen diese Provinz resp. für eine andere geltend gemacht werden können.

## 2. Die inneren Gründe.

Rathlos steht man zunächst vor dem Problem der Abfassungszeit der *Διδαχή*, selbst wenn man an dasselbe mit einer gewissen Kenntniss der urchristlichen Literatur herantritt und es auf Grund einer solchen aus inneren Gründen zu lösen sich anschickt. Nicht wenige Beobachtungen sind der Annahme des höchsten Alters günstig, andere widersprechen derselben und fordern somit zur Revision der zuerst gemachten Beobachtungen auf. Was bei dem Stande unserer bisherigen Kenntnisse am meisten auffällt, ist aber das Nebeneinander von Merkmalen, deren Gleichzeitigkeit wir bisher nicht vorausgesetzt hatten. Man kann die überraschenden Eindrücke aber auch nicht durch die Hypothese beseitigen, dass die Schrift allerlei Stoffe, alte und junge, vereinigt habe, und dass sich hieraus ihre eigenthümliche Beschaffenheit erkläre; denn bei näherem Zusehen gewahrt man, dass der Verf. überall concrete Anweisungen giebt, die sich auf den eben bestehenden Zustand der Gemeinden beziehen. Selbst in der so allgemein gehaltenen Schilderung der zwei Wege fehlen solche Anweisungen nicht, und man wird finden, dass sie nahezu sämmtlich nicht dem Barnabasbrief, der Vorlage, entnommen, sondern selbständig vom Verfasser hinzugefügt sind und mit den in c. VII—XV gegebenen Anordnungen trefflich harmoniren. Nur in einem Falle hat der Recurs auf Stoffe, die der Verf. einfach übernommen hat, sein gutes Recht, nämlich bei den eucharistischen Gebeten. Man wird diese daher nicht ohne Weiteres zur Bestimmung des terminus a quo der Schrift heranziehen dürfen. Muss man aber somit die Hypothese, dass die Schrift eine ohne Rücksicht auf die concreten Zeitverhältnisse angefertigte Compilation sei, ablehnen, so kann doch ein anderer Gesichtspunkt für die Erklärung ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit wichtig sein. Da der Verfasser die *διδαχή κυρίου*

διὰ τῶν δόδεκα ἀποστόλων geben wollte, so wird ihn in irgend welchem Masse das Bewusstsein der Verpflichtung bestimmt haben, nur solche Anordnungen aufzuzeichnen, die wirklich irgendwie auf das Evangelium zurückgeführt werden konnten. Wie er solche Zustände in den Gemeinden, deren Regelung aus dem erfolgen konnte, was ihm das Evangelium war, nicht übergangen haben wird, so kann er umgekehrt sehr wohl solche Zustände ganz bei Seite gelassen haben, die aus dem Evangelium und den Anordnungen der Apostel eine nähere Bestimmung nicht empfangen. Die hier angestellte Erwägung ist eine aprioristische; aber sie lehrt unzweifelhaft soviel, dass jede Spur eines jüngeren Ursprungs in der *Αἰδαχή* besonders sorgfältig beachtet werden muss, und dass mit argumentis e silentio hier vorsichtig zu verfahren ist.

Dennoch beginnt man, um die Abfassungszeit der *Αἰδαχή* aus inneren Gründen zu bestimmen, am sichersten damit, dass man überlegt, was die Schrift nicht enthält; denn gewisse argumenta e silentio hier sind sicherlich von hoher Bedeutung. Es fehlt in der *Αἰδαχή*

- 1) jede Spur eines NTlichen Kanons (neben dem A. T. wird nur das Evangelium als Instanz aufgeführt), insonderheit jede Spur eines Gebrauches paulinischer Briefe und des Johannesevangeliums als hh. Schriften; andererseits fehlt aber auch alles „Apokryphische“ (nur ein Citat, I, 6, kann nicht identificirt werden), d. h. der Verf. hat nicht wie z. B. Hermas, die sog. Gnostiker und Andere evangelische Stoffe producirt, beruft sich auch nicht auf in den Synoptikern fehlende Herrnsprüche,
- 2) jede Spur eines Symbols oder einer regula fidei (man erwartet sie c. VII), ebenso jede Spur einer geregelten dogmatischen Unterweisung, einer Arcandisciplin u. s. w.<sup>92)</sup>,
- 3) der monarchische Episkopat und das Collegium von Presbytern (die *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι*; der „Alten“ wird aber überhaupt nicht gedacht),
- 4) jede Bestimmung über gottesdienstliche Ordnungen (nichts von Schriftverlesung, Predigt, Gemeindegebet, überhaupt

92) C. IX, 5 wird nur eingeschärft, dass kein Ungetaufter die h. Speise geniessen soll.

keine Regelung dessen, was man später missa catechumenorum genannt und was doch schon Justin als eine Reihe von streng geordneten Stücken geschildert hat; nur drei stehende eucharistische Gebete werden mitgeteilt, aber zugleich wird bemerkt, dass die Propheten in freier Weise Dank sagen können, soviel sie wollen; der Verfasser hat also auf feste Ordnungen hier — ausser auf Exhomologese und würdige Danksagung bei der h. Mahlzeit — mindestens noch kein entscheidendes Gewicht gelegt, wie besonders aus c. XIV hervorgeht; auch ist bedeutsam, dass er noch nicht, wie Ignatius, wider die Feier von Winkelgottesdiensten eifert und nur eine Gemeindefeier gelten lassen will,

- 5) jede Bestimmung über einen *προεστώς* bei der Taufe, dem Abendmahl, dem Gottesdienst (die Schrift richtet sich durchweg an alle Christen und setzt voraus, dass sie das Recht haben, zu taufen und die eucharistischen Gebete zu sprechen; an alle Glieder der Gemeinde geht ferner die Aufforderung, für die Einsetzung von Bischöfen und Diakonen Sorge zu tragen),
- 6) eine Erwähnung von symbolischen, die Taufe begleitenden Handlungen (Salbung, Milch, Honig, Exorcismus); ferner, in den eucharistischen Gebeten, wie überhaupt in der *Αἰδολογία*, wird der Tod und die Auferstehung Christi nicht erwähnt, die Epiklese des Geistes fehlt, und weder bei der Taufe noch bei dem Abendmahl ist von der Sündenvergebung gesprochen (keine Andeutung die Kindertaufe betreffend),
- 7) eine Erwähnung des Jahresosterfestes, der grossen Fasten- und Festzeit (nur die kirchliche Ordnung der Woche wird gegeben, der Sabbath aber gänzlich übergangen),
- 8) eine Erwähnung des Verbotes des Genusses von Blut und Ersticktem (nur das Götzenopferfleisch wird verboten), ferner der Zehntenordnung (die Darbringung der Erstlinge ist anbefohlen) und der Excommunication (s. dagegen XV 3),
- 9) eine Erwähnung von Prophetinnen neben Propheten (überhaupt jede Anweisung in Bezug auf die Stellung

der Frauen in der Gemeinde und den Antheil derselben beim Gottesdienst),

- 10) jede Spur der Existenz der montanistischen Bewegung,
- 11) jede Charakterisirung bestimmter Irrlehrer und Irrlehren (erwähnt werden nur die Juden als Heuchler, mit denen man in keiner Hinsicht gemeinsame Sache machen soll; daneben wird die Existenz falscher Lehrer und falscher Propheten einfach vorausgesetzt; von Legitimationsbriefen zum Schutze der Gemeinden vor solchen ist noch nicht die Rede).

Zum Schluss dieser Übersicht sei noch erwähnt, dass auf die Lage der Gemeinden inmitten einer heidnischen, ihnen feindlichen Welt, abgesehen von der Stelle I, 4 fin., keine Rücksicht genommen ist.

Nur ein Theil der hier aufgeführten Desiderata kann, aus dem oben angegebenen Grunde, zur Bestimmung der Abfassungszeit der *Αἰσαχίη* ins Gewicht fallen. Dazu kommt noch folgendes: wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, die in diesem Falle sogar sehr viel mehr als eine blosser Möglichkeit ist, dass die *Αἰσαχίη* aus einer Provinz stammt, von deren Kirchengeschichte im 2. Jahrhundert wir überhaupt gar nichts wissen. Wäre es zu erweisen, dass diese Schrift in Kleinasien oder in Rom niedergeschrieben ist, so dürften wir allerdings unbedenklich ihr Schweigen in den angeführten Punkten als sicheres Argument dafür verwenden, dass sie selbst nicht in die 2. sondern in die 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts gehört. Da es uns aber bereits die äusseren Gründe nahe gelegt haben, an eine Provinz zu denken, deren älteste Geschichte für uns ein Vacuum ist, so fragt es sich, ob die Schweigsamkeit der Schrift betreffs der erwähnten Institutionen und geschichtlichen Erscheinungen einen Schluss auf ihre Abfassung vor der Mitte des 2. Jahrhunderts zulässt. Die Sicherheit eines solchen Schlusses wird man unbedingt bezweifeln müssen. Gerade in Bezug auf Ägypten zeigen uns die Schriften des Clemens Alexandrinus, ja auch noch die des Origenes, wie viel Eigenartiges und Alterthümliches sich dort noch neben der fortdauernden Hellenisirung und der rapiden Katholisirung eine lange Zeit erhalten hat, und die Dunkelheit, in welche die Geschichte der alexandrinischen Kirche — Alexandrien war doch die Stadt der Literaten — bis auf die Zeit des



Septimius Severus für uns gehüllt ist, ist selbst der sprechendste Beweis dafür, dass diese Kirche eine Vergangenheit gehabt hat, deren Gedächtniss sie durch keine Kunst in Einklang mit ihrer Gegenwart zu setzen vermochte. Aber Ägypten wird nicht das einzige Land gewesen sein, in welchem der Verlauf der Entwicklung der christlichen Verhältnisse nicht nach den Erkenntnissen zu bestimmen ist, die wir aus der uns erhaltenen christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts zu gewinnen vermögen. Wie viele Gemeinden, wie viele Provinzen mögen, indem sie seit dem Ende des 2. Jahrhunderts in die katholische Conföderation hineingezogen wurden, nun erst Ordnungen, Institutionen und Überlieferungen erhalten haben, die ihnen neu waren im Verhältniss zu dem, was sie bisher besaßen! Somit können die argumenta e silentio zunächst nur beweisen — das beweisen sie wirklich —, dass die uns überlieferte *Αἰδαχί* jenes Buch ist, welches Clemens Alexandrinus benutzt hat, sofern der Inhalt derselben lehrt, dass sie allerdings dem 2. Jahrhundert angehören muss. Erlaubt ist es aber doch, auch unter der Voraussetzung, dass das Buch in Ägypten entstanden ist, noch um einen Schritt weiter zu gehen. Das Fehlen des monarchischen Episkopats, die Nichtbenutzung der apostolischen Briefliteratur, die ausschliessliche Benutzung des „Evangeliums“, die Thatsache, dass der Verfasser auf gesonderte Kirchengemeinschaften (z. B. auf die marcionitische) keine Rücksicht nimmt, vielmehr die Einheit der Christenheit als der Summa aller souveränen Gemeinden festhält, macht es gewiss, dass das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts ausser Betracht bleiben darf. Eine aufmerksame Lectüre der Werke des Clemens unter besonderer Beachtung der eben genannten Punkte stellt diesen Schluss sicher. Es liegt unzweifelhaft eine nicht unbedeutende Reihe von Jahren zwischen der *Αἰδαχί* und Clemens. Hier wird man aber weiter auch fragen dürfen, ob irgendwo in der Christenheit seit 160—170 die Spaltung der Kirche in Kirchen und Schulsekten so völlig ignorirt werden konnte wie es in der *Αἰδαχί* geschieht. Alles, was sie über Verfassung und Cultus enthält, mag man dahingestellt sein lassen; aber z. B. die Existenz der über das ganze Reich sich erstreckenden, festgefügtten marcionitischen Kirche konnte damals nicht mehr ignorirt, die Gefahr derselben auch nicht mit einem so allgemeinen Satze wie c. XI, 1. 2 bemerkt und abgehalten werden.

Mag die *Αἰδολογία* auch in irgend einem Winkel des Reiches entstanden sein — ihr Verfasser, der kein Schwärmer und kein Ignorant gewesen ist, sondern ein verständiger Mann, rechnete auf die Christen überhaupt als seine Leser. Mag er auch in einzelnen Anordnungen von den concreten Zuständen abhängig gewesen sein, in denen er selbst stand, so hatte er doch die Christenheit im Auge. Dies Argument ist allerdings vorsichtig anzuwenden, damit es nicht zu viel beweise; aber auch in vorsichtigster Anwendung desselben darf man das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts als Abfassungszeit der *Αἰδολογία* für ausgeschlossen ansehen<sup>93</sup>).

Aber sind nicht positive innere Merkmale gegeben, welche beweisen, dass die *Αἰδολογία* uralt ist? Versteht man hier uralt als eine Datirung, so ist mit einem runden Nein zu antworten. Keine einzige Anordnung kann in der Schrift nachgewiesen werden, die da nöthigt, ja auch nur anräth, mit der Abfassung bis in das erste Jahrhundert oder in den Anfang des zweiten hinaufzugehen<sup>94</sup>). Versteht man aber uralt in dem Sinne, dass der Inhalt oder ein Theil des Inhaltes der *Αἰδολογία* sehr wohl unter der Voraussetzung, dass sie bereits im 1. Jahrhundert verfasst wurde, verständlich ist, so ist nichts einzuwenden. Man wird sogar sagen dürfen, dass nach den bisher gültigen Erkenntnissen sich nicht Weniges in der Schrift, nach Form und Inhalt, besser in der Zeit zwischen 80 und 120 als zwischen 120—165 begreifen lässt. Aber da dies kein Argument ist, so wird Alles darauf ankommen, ob positive Beobachtungen aufgewiesen werden können, welche die Zeit vor Hadrian ausschliessen. Solche sind m. E. allerdings namhaft zu machen:

- 1) Die *Αἰδολογία* zeigt, dass im Stande der Apostel und Propheten eine Corruption ausgebrochen ist, welche strenge Schutzmassregeln nöthig macht;

---

93) Der Schluss aus der Eigenart des literarischen Unternehmens des Verfassers auf die Abfassungszeit seiner Schrift ist ohne Werth, weil er mit den oben angestellten Erwägungen zusammenfällt.

94) Was die Schrift über Propheten erzählt, hat z. Th. an dem, was Lucian berichtet, eine Parallele. Lucian schrieb im Zeitalter der Antonine! Diese Beobachtung lehrt, wie vorsichtig man sein muss.

- 2) die Schrift muss das wankende Ansehen der wahrhaftigen Propheten durch exorbitante Zumuthungen an die Gemeinde und durch Drohungen schützen;
- 3) der Verfasser beruft sich, um eine misstrauisch beurtheilte Praxis der Propheten zu vertheidigen, auf die „alten Propheten“ (als Instanz) und meint damit eine ältere, bereits vergangene Generation christlicher Propheten;
- 4) in der Schrift ist die Unterscheidung einer höheren und niederen christlichen Sittlichkeit sowie der Anspruch enkratitischer Christen vorausgesetzt, in c. 1 sind zudem die evangelischen Forderungen in charakteristischer Weise abgeschwächt;
- 5) die Citate aus dem Evangelium setzen mit höchster Wahrscheinlichkeit das Matthäus- und das Lucasevangelium voraus und stellen sich in der Regel als Entlehnungen aus dem ersteren, hie und da als aus beiden combinirte Entlehnungen dar;
- 6) bei vollem Widerspruch gegen die Juden als „Heuchler“ und völliger Loslösung von ihrer Gemeinschaft (wie im Barnabasbrief) lehnen sich die Anordnungen des Verfassers betreffs der Einhaltung bestimmter Fasttage in der Woche, der Erstlingsgebote und wahrscheinlich auch der Gebetsordnung an die alttestamentlich-jüdische Sitte an. Dies ist nicht als „Judaismus“ zu beurtheilen, sondern vielmehr als der Anfang einer Entwicklung, die seit dem Ende des 2. Jahrhunderts — ohne jegliche Einwirkung seitens des Judenchristenthums — nachweisbar immer grössere Dimensionen in der Heidenkirche angenommen hat;
- 7) in den eschatologischen Schlussabschnitt (c. XVI), der ganz auf Mt. 24 ruht, ist zwar der Antichrist eingeschoben, aber es sind alle Beziehungen auf das jüdische Volk und alle sinnlichen und particularen Verheissungen weggefallen, speciell ist von einem Reiche der Herrlichkeit auf Erden nicht die Rede.

Diese Beobachtungen — es sind hier nur die sichersten aufgeführt — lassen die Annahme nicht mehr zu, dass die *Αιδοχή*

vor dem Zeitalter Hadrian's niedergeschrieben ist. Wir werden somit aus inneren Gründen dazu geführt, mit hoher Wahrscheinlichkeit die Zeit vor c. 120 und nach c. 165 als Abfassungszeit der *Αἰσαχί* auszuschliessen. Der so abgesteckte Zeitraum lässt sich m. E. aus inneren Gründen nicht verengen; hält man aber an der von den meisten Forschern noch eben getheilten Ansicht von der Entstehungszeit des Hirten fest, so ist das Datum der *Αἰσαχί* in die Jahre c. 140—c. 165 zu verlegen. Unstreitig wächst in Ansehung der archaischen Partien die kirchengeschichtliche Bedeutung dieses Buches mit jedem Jahre, um welches man dasselbe tiefer herabsetzen kann; aber zu einer genaueren Bestimmung fehlt leider jeglicher Anhalt. Indessen, es ist schon eine Erkenntniss von nicht geringer Tragweite, dass wir dasjenige, was das Buch über Apostel, Propheten, Lehrer, Bischöfe und Diakonen enthält, nicht höher hinaufrücken dürfen als bis c. 120, es aber mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit sogar nicht vor c. 140 anzusetzen haben. In dem Lichte dieser Erkenntniss wird der gesammte Inhalt des Buches noch einmal zu erwägen sein.

Es erübrigt aber noch zu untersuchen, ob die Annahme, die sich aus äusseren Gründen empfohlen hat, dass die Schrift in Ägypten abgefasst sei, aus inneren Gründen gestützt werden kann.

Es ist in der Eigenart der *Αἰσαχί* begründet, dass sie keine ausgesprochene Localfarbe trägt, daher von vornherein nicht zu erwarten ist, dass sie sich selbst über ihre Provenienz äussern werde. Das Abendland ist aus äusseren und inneren Gründen ausgeschlossen; aber auch auf Kleinasien weist keine positive Spur, und manche Beobachtungen machen es unrathsam, an dieses Land zu denken. Wenn die Ignatiusbriefe irgend welche concrete Beziehungen zu Kleinasien haben — der Polykarpbrief und der Kleinasiat Irenäus setzen sie voraus —, so kann die *Αἰσαχί* nicht aus diesem Lande stammen. An Syrien könnte man denken, weil Lucian von dem die syrischen Gemeinden beschwindelnden „Propheten“ Peregrinus erzählt hat; bei dem Korn, das auf den „Bergen“ wächst (IX, 4), könnte man sich des ostjordanischen Hügellandes erinnern. Allein das sind keine Argumente, und zudem entscheidet die Herkunft der eucharistischen Gebete nicht über die Herkunft der ganzen Schrift. Die



Gebete können syro-palästinensischen Ursprungs sein und von Palästina sich verbreitet haben; desshalb bleibt der Ursprung der Schrift, in die sie Aufnahme gefunden haben, noch immer dunkel. Gegen einen grossen Theil Syrien's und Palästina's spricht jedenfalls die Beobachtung, dass der Verfasser nicht nur mit dem Judenthum fertig ist, sondern auch von jüdischen Christen nichts verräth. Speciell gegen Antiochien ist wie gegen Kleinasien von den Ignatiusbriefen aus zu argumentiren, es sei denn, dass man in dem Bischof von Antiochien lediglich eine in weitester Ferne von Antiochien construirte Figur sehen will. Indessen ausgeschlossen ist darum nicht jeglicher Bezirk des Orients; es lässt sich nur schlechterdings nichts Positives hier beibringen.

Man wird also nach dieser Umschau zu dem Lande zurückkehren, welches durch äussere Gründe sehr nachdrücklich empfohlen ist. Für Ägypten lassen sich aber auch zwei, wie mir scheint, sehr wichtige innere Gründe anführen<sup>95)</sup>.

1) Die freien Lehrer, ja, wie es scheint, auch die „Apostel“ haben sich in Ägypten am längsten gehalten und jene haben die Organisation der Einzelgemeinde dort am dauerndsten bestimmt, wie aus den Werken des Clemens, Origenes, ja noch aus einem Briefe des Dionysius hervorgeht. Was aber die „Apostel“ betrifft, so ist der einzige, den Eusebius überhaupt für das 2. Jahrhundert aus dieser Kategorie zu nennen weiss, ein Alexandriner, Pantänus. Das Wenige, was wir über ihn feststellen können, ist, dass er zuerst *διδάσκαλος* und dann *ἀποστολος* im Sinne der *Αἰδαχή* gewesen ist und auch als solcher gegolten hat. Diese Thatsache ist von hohem Gewicht, von um so bedeutenderem, je tiefer man mit der Abfassungszeit der *Αἰδαχή* herabsteigt.

2) Die *Αἰδαχή* beschliesst ihre wesentlich genaue Reproduction des VU. nach Matthäus (c. VIII, 2) mit der Doxologie: *ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας*. Diese Doxologie kann nicht etwa erst von einem Abschreiber hinzu-

95) Von dem Argumente, dass der bedeutendste sachliche Zusatz, den der Verfasser zu dem Texte der beiden Wege des Barnabasbriefes gemacht hat, in der Warnung vor Vogelschauern, Beschwörern, Magiern und Zauberern besteht (III, 4), und dass eine solche Warnung in Ägypten besonders am Platze war (s. die in der Note z. d. St. angeführte Stelle aus dem Briefe Hadrian's über die Christen in Ägypten), sehe ich ab.

gefügt sein, wie die sehr gleichartigen Doxologien in c. IX und X beweisen<sup>96)</sup>. Das Fehlen der „*βασιλεία*“ kann aber ferner nicht zufällig sein, da dieses Wort auch in den sechs anderen Doxologien fehlt<sup>97)</sup>. Sobald dies constatirt ist, ist mit Sicherheit zu sagen: in der Landeskirche, welcher der Verfasser der *Λιδαχή* angehörte, hat das „Reich“ in den solennen Doxologien gefehlt. Tischendorf in dem Apparat zu Mt. 6, 13<sup>98)</sup> weiss keine gleichlautende griechische Doxologie anzuführen; aber eine Version lässt „*βασιλεία*“ auch fort, nämlich die sahidische d. i. die oberägyptische („quoniam tuum est robur et potentia in aevum aevi“)<sup>99)</sup>. Soll man dieses Zusammentreffen der *Λιδαχή* und einer uralten, nicht aus der memphitischen Version des N. T., sondern aus dem Urtext geflossenen ägyptischen Version<sup>100)</sup> für einen Zufall erachten, oder darf man in ihm ein Argument erblicken, dass unsere Schrift nach Ägypten gehört? Ich meine, dass das letztere gilt, und dass somit auch von hier aus die Hypothese des ägyptischen Ursprungs der *Λιδαχή* sich bestätigt.

Darf man noch einen Schritt weiter gehen, und darauf Gewicht legen, dass die *Λιδαχή* mit der oberägyptischen Version zusammenstimmt, darf man auf c. XIII verweisen, um die An-

96) Die *Λιδαχή* bringt somit das älteste Zeugniß für die Anfügung der Doxologie an das VU.

97) Die Doxologien in IX, 2, 3; X, 2, 4 lauten übereinstimmend: σοῦ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, die in IX, 4: ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας, die in X, 5 ist wörtlich mit der dem VU. angefügten identisch.

98) Edit. major VIII, T. I p. 26.

99) Westcott und Hort (The New Testament, Vol. II App. p. 8) geben die sahidische Doxologie also wieder: ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς εἰς τοὺς αἰῶνας (aber ob ἰσχὺς richtige Rückübersetzung ist, wird man wohl bezweifeln dürfen). Jedenfalls constatiren auch sie das Fehlen der „*βασιλεία*“ und wissen keine der sahidischen Fassung gleichlautende Doxologie anzuführen. Da Tischendorf und Westcott und Hort hier zusammenstimmen, so wird man es als einen Irrthum Scrivener's bezeichnen müssen (A plain introduction to the criticism of the N. T. 3. edit. p. 570), wenn er mittheilt, dass die thebanische (sahidische) Version „καὶ ἡ δόξα“ auslasse.

100) S. über dieselbe Lightfoot bei Scrivener, a. a. O. p. 392—401 (365—392).

nahme zu bekräftigen, dass sie nicht aus einer grossen Stadt, sondern aus der Provinz stammt, darf man endlich aus der Geschichte der *Αἰδαχή* diese Annahme empfehlen?

Es wird erlaubt sein, diese Fragen aufzuwerfen; sie zu bejahen wird man zögern; aber gegen den ägyptischen Ursprung der *Αἰδαχή* spricht Nichts, für denselben sind erhebliche Gründe beigebracht worden.

## § 6. Die Bearbeitungen der *Αἰδαχή τῶν ἀποστόλων* und ihre Geschichte in der kirchenrechtlichen Literatur.

### 1. Die *Αἰδαχή* und das 7. Buch der apostolischen Constitutionen.

Das VII. Buch der apostolischen Constitutionen <sup>1)</sup> ist, nach gemeiner Meinung, in Syrien oder Palästina <sup>2)</sup>, und zwar c. 340—380, von einem der Mittelpartei angehörigen Bischof abgefasst. Diese Zeitbestimmung ergibt sich aus folgenden Erwägungen. Das in c. 41 mitgetheilte Symbol gehört in eine Reihe mit den Symbolen von Antiochia (341). Die ausführliche christologische Darlegung zeigt deutlich, dass die nicänische Controverse damals schon begonnen hatte; aber die nicänischen Stichworte sind vermieden <sup>3)</sup>. In dem Symbol findet sich ferner die Aussage über Christus (c. 41 p. 225, 14): „*οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος*“. Eine ähnliche Aussage begegnet zum ersten Mal in der 3. antiochenischen Formel (Hahn § 85): „*καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας*“; s. dann die 4. Formel (§ 86), die Formel der Synode zu Philippopolis (§ 88), die Ekthesis v. J. 345 (§ 89) u. s. w. Alle diese Sätze

1) S. die Ausgabe von de Lagarde 1862; vgl. Krabbe, Über d. Urspr. u. d. Inhalt d. ap. Const. 1829 S. 196 f. S. von Drey, Neue Unters. über die Const. 1832 S. 84 f. Krawutzky i. d. Tüb. Quartalschrift 1882 S. 420 f.

2) Das beweist die Voranstellung Cäsarea's und Antiochiens vor Alexandrien und Rom und die eigenartige Angabe über die ersten Bischöfe in Antiochien c. 46, ferner die Art der Schriftbenutzung. Der syrische Ursprung wird auch von allen neuern Forschern angenommen.

3) Das „*οὐ πισθέντα*“ (c. 41 p. 225, 4) welches Lagarde im Texte belassen hat, wird von den trefflichen Codd. yz nicht geboten. Es ist also eine Interpolation, die da zeigt, dass man an der arianisirenden Haltung des Symbols Anstoss genommen hat.

sind gegen Marcell gerichtet <sup>4)</sup>. Die Polemik gegen diesen Mann hat im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts meines Wissens aufgehört und ist schon in der Zeit zwischen 362 u. 375 schwächer geführt worden. Die Jahre zwischen 340—370 und das ihnen folgende Decennium scheinen hier somit angezeigt zu sein. Zu dieser Datirung stimmt auch, dass im 7. Buche nicht der geringste Einfluss des Mönchthums oder auch nur eine Rücksichtnahme auf dasselbe zu finden ist. Der Verf. ist, wie sich noch genauer zeigen lassen wird, ein aller strengeren Askese abholder Mann, darin so vielen seiner Parteigenossen im Kreise der Eusebianer ähnlich. Er wirkt, wie sein Buch zeigt, in Sachen kirchlicher Sitte für „eine mittelschlächlige und gleichförmige, Loyalität“ <sup>5)</sup>.

Nach der Entdeckung der *Αἰδοαρχή* ist es nun offenbar geworden, dass die erste Hälfte des 7. Buches der Constitutionen (c. 1—32) nichts anderes ist als eine Bearbeitung dieser alten Schrift <sup>6)</sup>. Das hat schon Bryennios in dankenswerther Weise gezeigt <sup>7)</sup>. Aber es ist nothwendig, genau auf das Verhältniss des 7. Buches zu der *Αἰδοαρχή* einzugehen; denn diese Untersuchung ist in dreifacher Hinsicht von Werth: 1) für den Text des 7. Buches, 2) für den Text der *Αἰδοαρχή*, 3) für den Standpunkt und das Verfahren des Verfassers des 7. Buches <sup>8)</sup>.

Ad 1) Eine Vergleichung der *Αἰδοαρχή* mit den von Lagarde benutzten Codices (w x y z) der App. Const. und der editio princeps (t) derselben lehrt, dass namentlich der Werth von t,

4) S. Zahn, Marcellus von Ancyra S. 166—185.

5) Die Zeitbestimmung von Drey's (a. a. O. S. 92—103): „Anfang des 4. Jahrhunderts“ ist hiernach zu rectificiren. Krawutzky (a. a. O. S. 429 f.) will sogar das Ende des 3. Jahrhunderts offen halten.

6) Die zweite Hälfte (c. 33—49) bringt eine Sammlung von Gebetsformularen (so c. 33—38. 47—49) zu privatem und öffentlichem Gebrauch, enthält Anweisungen über die Taufe (c. 39—45) und giebt c. 46 einen Katalog der von den Aposteln geweihten Bischöfe.

7) A. a. O. p. λε'—ν'. Bryennios hat die c. 1—32 des 7. Buches abgedruckt und durch den Druck die der *Αἰδοαρχή* entnommenen Stellen hervorgehoben.

8) Eine zweite Quelle neben der *Αἰδοαρχή* hat der Bearbeiter für die c. 1—32 sicher nicht benutzt, also auch nicht, wie man früher vermuthet hat, den Barnabasbrief. Dem Umfange nach verhält sich die Bearbeitung zur *Αἰδοαρχή* wie 17:11.



ferner aber auch der Werth der Handschriften yz höher anzuschlagen ist, als Lagarde dies gethan hat. Er ist in der Regel der Autorität wx gegen yzt gefolgt und hat den usus der editio princeps „exiguus“ genannt; aber die *Λιδαχή* zeigt nun, dass in den meisten Fällen vielmehr yzt, resp. t allein, das Richtige bewahrt haben (s. meine Noten S. 178 f.). Die editio princeps giebt mithin hie und da einen reineren Text des 7. Buches als die Ausgabe Lagarde's. Ohne Zweifel hat man das dem alten Codex von St. Maria de lo Patire bei Corigliano zu verdanken, den Turrianus (editor princeps) benutzen konnte, der jetzt aber leider verschollen ist. Er war die älteste der drei Handschriften, aus welchen die editio princeps geflossen ist<sup>9)</sup>. Ich bin in meinem Abdrucke der cc. 1—32 des 7. Buches so verfahren, dass ich den Lagarde'schen Text zu Grunde gelegt, ihn aber an nicht wenigen Stellen nach der *Λιδαχή* verbessert, d. h. die LAA. des Turrianus wieder eingesetzt habe.

Ad 2) Das 7. Buch der App. Const. zeigt uns aber ferner, dass wir in der constantinopolitanen Handschrift die alte *Λιδαχή* vollständig, ohne Interpolationen und in einer vortrefflichen Textüberlieferung besitzen. Die Bearbeitung beginnt nämlich mit dem Anfang der *Λιδαχή*, wie derselbe uns vorliegt, berührt jedes Capitel (in derselben Reihenfolge, wie sie die *Λιδ.* bietet)<sup>10)</sup> und schliesst ebendort, wo die *Λιδαχή* schliesst. Dabei bezeugt sie die Vortrefflichkeit der uns in der Handschrift vorliegenden Textesgestalt; denn nur an sechs Stellen könnte man geneigt sein, den Text der *Λιδαχή* nach dem 7. Buch der Const. zu corrigiren (*Λιδ.* c. I, 4 *σωματικῶν*, Const. *κοσμητικῶν*. — II, 2 *γεννηθέντα*, Const. *γεννηθέν*. — III, 1 *αὐτοῦ*, Const. *αὐτοῦ*. — IV, 3 *ποθήσεις*, Const. *ποιήσεις*. — IV, 9 *διδάξεις*, Const. *διδάξεις αὐτούς*. — XII, 1 *ἔξετε*, Const. add. *καὶ δύνασθε γινῶναι*). Von diesen 6 Correcturen sind aber nur zwei (Nr. 2 u. 4) sicher; hier nämlich bieten die Const. denselben Text wie der Barnabasbrief, die Quelle der *Λιδαχή*. Da aber

9) S. Lagarde, a. a. O. p. IV sq. Turrianus sagt von dem calabresischen Codex: *ἦν δὲ τοῦτο πᾶν ἀρχαῖον*, und: *τοῦτων δὲ τῶν τριῶν ἀντιγράφων ἔν μὲν ἦν ἀρχαιότατον καὶ ὀρθότατον, ᾧ ἐν τῇ ἐκτιπώσει σχεδὸν κατὰ πάντα ἠκολουθήσαμεν*.

10) Eine Ausnahme ist nur zu verzeichnen: die Verse III, 3. 4 sind in Const. c. 6 umgestellt, was indessen ohne Belang ist.

der Verf. der Const. den Barnabasbrief nicht eingesehen hat, so muss er hier die richtige Lesart gegenüber der constantinopolitanen Handschrift bieten. Bei den Nr. 1; 3; 6 ist die LA. der Const. nur wahrscheinlich die richtige, bei Nr. 5 kann man sie recht wohl entbehren. Stücke, welche man der alten *Αἰδαρχή* hinzuzufügen sich veranlasst sehen könnte, bietet das 7. Buch der Constitutionen auch nicht ein einziges<sup>11)</sup>. Umgekehrt wird man — ein Fall, der im folgenden besprochen werden soll (c. 1 der *Αἰδ.*), mag hier dahingestellt bleiben — keinen Satz in der *Αἰδαρχή* nachweisen können, der sich auf Grund der Bearbeitung als eine Interpolation erwiese. Zwar hat der Bearbeiter nicht Weniges aus seiner Vorlage fortgelassen; aber die Gründe für die Ausmerzung liegen stets auf der Hand. Somit dürfen wir mit voller Sicherheit sagen: wir besitzen die alte *Αἰδαρχή* jetzt in der Gestalt, in welcher sie im 4. Jahrhundert der Bearbeiter in Händen hatte, und auch nicht die geringste Spur führt darauf, dass sie in den 200 Jahren, die damals seit ihrer Entstehung verflossen waren, irgend welche Veränderungen erlitten hat.

Ad 3) Von höchstem Interesse ist es, genau festzustellen, wie der Verf. des 7. Buches der Const. bei seiner Bearbeitung der *Αἰδαρχή* verfahren ist. Wir sehen hier in die Denkart und Gesinnung eines Clerikers des 4. Jahrhunderts hinein und vermögen uns zugleich an dem Verhältniss der *Αἰδαρχή* und ihrer Bearbeitung ein deutliches Bild von dem verschiedenen Zustande der Christenheit um d. J. 150 und 350 zu machen. Ferner lässt sich an diesem Beispiele aufweisen, wie man in der Kirche factisch mit der Tradition umgegangen ist, während man sich doch mit stets sich steigender Ausschliesslichkeit auf sie zu berufen pflegte. Wir blicken — was uns selten zu Theil wird — hier gleichsam hinter die Coullissen und lernen die Methode kennen, nach welcher man sich unter dem Deckmantel der Tradition von der Tradition befreit hat.

Der Cleriker, welcher die Bearbeitung der *Αἰδαρχή* hier unternommen, hat vor allen Dingen diese seine Bearbeitung

11) Man könnte daran denken, dass die Ermahnungen VII, 15. 16, für welche sich in der *Αἰδαρχή* keine Vorlage findet, auf dieselbe doch zurückzuführen sind; allein die Stellung dieser Capp. zwischen *Αἰδ.* IV, 14<sup>a</sup> u. 14<sup>b</sup> ist ein schlagender Beweis, dass sie nicht in die *Αἰδαρχή* gehören.

so geformt, dass sie als Werk der 12 Apostel — gerichtet an die Bischöfe, s. c. 26 fin. 27 fin. — erscheinen sollte. Den Anlass hiezu entnahm er wohl eben der Aufschrift seiner Vorlage: *διδασχὴ διὰ τῶν ἐβ' ἀποστόλων*. Dieser Titel ist ja schon frühe so verstanden worden als sei durch denselben die Schrift als eine apostolische bezeichnet. Indem der Bearbeiter lediglich „zeitgemässe“ Veränderungen vorgenommen, sonst aber den Text der alten Schrift beibehalten hat, beruhigte er wohl sein Gewissen — wenn es einer solchen Beruhigung bedurfte — wegen der Fälschung. In der That hat er sich Mühe gegeben, soviel wie irgend möglich stehen zu lassen, aber dabei alles wirklich Anstössige auszumerzen. Es ist aber auch ihm begegnet, was Tertullian in Bezug auf die Bearbeitung des Evangeliums durch Marcion angemerkt hat, wenn er sagt, Diebe pflegten häufig etwas zurückzulassen, wodurch sie sich verriethen. C. 28 fin. hat der Bearbeiter einen „Propheten“ stehen gelassen, während er sonst sorgfältig alle Propheten verabschiedet hat.

Sieht man von den reichlichen Beispielen ab, welche der Bearbeiter aus der h. Schrift, namentlich aus dem A. T., den alten Ermahnungen beigegeben hat, so sind die wichtigsten Veränderungen folgende.

a) C. I—VI der *Αἰδοαχὴ* — den moralischen Theil — hat er (c. 1—21) fast vollständig Satz für Satz aufgenommen; aber seine eigene, katholische Meinung über die zwei Wege offenbart er sofort durch den Satz: *φυσικὴ μὲν ἐστὶν ἡ τῆς ζωῆς ὁδός, ἐπίσδακτος δὲ ἡ τοῦ θανάτου*, und ebenso zeigt er den katholischen, antimanichäischen Standpunkt durch die eingeschobene Warnung: *φεύγετε οὐ τὰς φύσεις, ἀλλὰ τὰς γνώμας τῶν κακῶν* (c. 1). Die schöne Disposition der ersten Capp. der *Αἰδοαχὴ* ist ihm nicht mehr verständlich gewesen. Durchweg bemerkt man das Bestreben, die Evangeliencitate dem kanonisirten Texte conformer zu gestalten und überhaupt ungewöhnliche Ausdrücke der alten Schrift zu beseitigen. Zu dem Verbot des Wiedererschlagens bemerkt er (c. 1): „nicht als ob die Abwehr einer Beleidigung schlecht wäre, sondern weil das Ertragen des Unrechts höher gewerthet wird“; zu dem Verbot des Mordes, dass nicht jeder Mord schlecht und dass der gesetzmässige der Obrigkeit reservirt sei (c. 2); zu dem Verbote des falschen Schwörens, dass zwar alles Schwören verboten sei, wenn man aber doch

schwöre, so solle man keinen Meineid schwören (c. 3). Sagte die alte *Αἰδαχή*, man solle nicht mit hochmüthigen Menschen umgehen, sondern mit demüthigen, so setzt der Bearbeiter dafür: „nicht mit thörichten, sondern mit weisen“ (c. 8); schärfte die *Αἰδαχή* ein, der Christ solle nicht *ἐριστικὸς καὶ θυμικός* sein, so sagt der Bearbeiter dafür *μανικός καὶ θρασύς*: offenbar waren ihm jene Worte zu schwach (c. 5). Die auffallende Behauptung, dass die Lüge zum Diebstahl führe, lässt er ganz fort (c. 6), ebenso die Pflicht, in der Kirche öffentlich die Sünden zu bekennen (c. 14) — das kam z. s. Z. eben nur noch in Ausnahmefällen vor —; desgleichen sind die Worte: *θεὸς γὰρ οὐκ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὗ τὸ πνεῦμα ἡτοιμάσεν*, ausgelassen (c. 13). Wer den Zustand des Prädestinationsdogmas im Orient im 4. Jahrhundert kennt, wird sich nicht wundern, dass diese Worte fehlen. Zufall mag es sein, dass der Bearbeiter *Αἰδ.* II, 6<sup>c</sup> nicht bietet (c. 5), aber sicher nicht ohne Belang ist die Verkürzung von *Αἰδ.* II, 7 (l. c.). Bemerkenswerth ist, dass (c. 12) bei dem Gebot des Gebens ausdrücklich vom Bearbeiter „*πτωχῷ*“ hinzugefügt ist, und dass er aus der Mahnung: „*εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοὶ ἔσται, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς*“ die matte Phrase (l. c.) gebildet hat: „*κοινὴ γὰρ ἡ μετάληψις παρὰ θεοῦ πᾶσιν ἀνθρώποις παρεσχευάσθη*“. Eine starke Änderung findet sich c. 17: die *Αἰδαχή* hatte geschrieben: *οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχὴν σου ἐν συνειδήσει πονηροῦ*, der Bearbeiter ändert: *οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχὴν σου ἐν ἡμέρᾳ πονηρίας σου*. Am deutlichsten aber offenbart sich der Standpunkt des Bearbeiters darin, dass er 1) die Gebote der Feindesliebe u. s. w. nicht mehr als den Inhalt der Gottesliebe anerkannt hat (s. c. 1)<sup>12)</sup>, und dass

12) Hier ist der Ort von der einen Stelle zu sprechen, auf die oben bereits hingewiesen wurde, betreffs welcher man zweifeln kann, ob die uns vorliegende *Αἰδαχή* nicht vielleicht eine Interpolation erlitten hat. Der Bearbeiter hat nämlich nicht nur das „*καὶ ἔσῃ τέλειος*“ (*Αἰδ.* I, 4) und das „*οὐδὲ γὰρ δύνασαι*“ (l. c.) ausgelassen — die Auslassungen erklären sich wohl —, sondern er bietet auch aus *Αἰδ.* I, 5. 6 nur den ersten Satz: *τῷ αἰτοῦντί σε δίδον· πᾶσι γὰρ θέλει δίδωσθαι ὁ πατήρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων*. Es ist nicht völlig deutlich, warum er das folgende ausgelassen hat; umgekehrt bringt, wie gezeigt worden, die Ausführung einen Widerspruch in die *Αἰδαχή*. Allein andererseits ist ebenfalls gezeigt worden, dass dieser Widerspruch, resp. dieses Schwanken in der *Αἰδαχή* auch sonst vorkommt, und ferner konnte doch wohl der Satz, dass jeder Geber frei



er 2) c. VI, 2 der *Αἰδαχή* ganz gestrichen, das relative Speiseverbot VI, 3 aber (s. c. 20) in ein peremptorisches Herrngebot, Alles — auch das Fleisch mit Ausnahme des Bluts — zu essen verwandelt hat. Hier offenbart der Bearbeiter, dass er jede Askese für unnöthig hält, und dass er daher von einem vollkommenen Christenthum nichts wissen will, wie er denn auch den Ausdruck „τέλειος ἔσῃ“ überall in seiner Bearbeitung aus der *Αἰδαχή* getilgt hat. Da es aber ein „evangelisches“ Christenthum — im Sinne des 16. Jahrhunderts — im 4. Jahrhundert überhaupt nicht gegeben hat, so kann der Standpunkt des Verfassers nur als der einer sehr laxen, mittelschlächtigen kirchlichen Moral bezeichnet werden.

b) C. VII—X der *Αἰδαχή* hat der Bearbeiter (c. 22—26) erweitert. Was die Taufe betrifft (c. 22), so hat er nur ein paar Sätze der Vorlage angeführt, die Bestimmungen über das Wasser ganz fortgelassen, dafür aber 1) den Bischof und Presbyter als allein zum Taufen berechtigt eingesetzt, 2) einen Unterricht, der sich an den Taufbefehl anzuschliessen habe, verlangt, 3) die beiden Salbungen mit Öl und Myron erwähnt, sie indessen als lässlich bezeichnet, 4) endlich eine Belehrung über die Taufe Jesu durch Johannes gegeben. Dass der Täufer vorher fasten soll, verlangt der Bearbeiter nicht mehr, giebt auch über die Zeitdauer des Fastens des Täuflings keine näheren Bestimmungen. Die Fasten angehend (c. 23), so hat er die Anordnungen der *Αἰδαχή* wiederholt, aber ihnen eine historische Erläuterung beigegeben und das Sonnabendsfasten — ausgenommen ist der Oster-sonnabend — ausdrücklich verboten. In Bezug auf das Gebet (c. 24) ist die Bestimmung der *Αἰδαχή* wörtlich herübergenommen; nur eine Warnung ist dazugetreten. Die eucharistischen Gebete haben starke Veränderungen erlitten (c. 25—26), ausserdem ist ein Gebet *περὶ τοῦ μύρου* (c. 27<sup>a</sup>) dazugetreten; dennoch müssen dieselben, trotz dieser Bearbeitung, im 4. Jahrhundert einen sehr archaischen Eindruck gemacht haben; denn der Bearbeiter hat z. B. das „*μαρὰν ἀθά, ὡσαννὰ τῷ υἱῷ* [θεῷ ist getilgt] *Ἀβιδ*“ stehen gelassen, die deutlichste Stelle freilich „*ἐλθέτω χάρις καὶ*

von Verantwortung sei, sowie das apokryphe Citat 1, 6, dem Bearbeiter unbequem sein. Er strich daher den ganzen Passus, obgleich ihm das über den Nehmer Gesagte gewiss willkommen war.

παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος“ ausgemerzt. Ausgemerzt ist auch „der heilige Weinstock Davids“ und manches im 4. Jahrhundert Unentbehrliche eingesetzt, so der besondere Dank (c. 26): „νόμον κατεφύτευσας ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν“. In X, 7 der Vorlage begegneten dem Bearbeiter zum ersten Mal die Propheten (τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν); er hat sie einfach gestrichen und dafür gesetzt: „ἐπιτρέπετε δὲ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑμῶν εὐχαριστεῖν“. In diesem Satze ist ein Doppeltes enthalten, wenn man ihn mit dem gestrichenen vergleicht. Erstlich erscheinen nun die Bischöfe als die in erster Reihe mit dem Vollzug der Eucharistie Betrauten, neben ihnen allein die Priester, zweitens ist die Erlaubniss, freie Gebete zu halten, zurückgenommen.

c) C. XI—XV (XVI) der *Λιδαχή* enthalten diejenigen Abschnitte, mit welchen im 4. Jahrhundert wenig mehr anzufangen war. Hier hat sich denn auch der Bearbeiter (c. 28—32) sehr kurz gefasst. Die allgemeine Einleitung ausgenommen (v. 1. 2) hat er das ganze XI. Capitel, welches von den wandernden Aposteln und Propheten handelt, gestrichen. Ebenso hat er von dem XII. Capitel nur den ersten Vers mitgetheilt (c. 28). Das XIII. Capitel hat er (c. 28. 29) wesentlich stehen gelassen, aber völlig umgearbeitet und erweitert; denn das Gebot lautet nun, dass man die Erstlinge den Priestern zu geben habe, jeglichen Zehnten aber — über diesen stand in der *Λιδαχή* überhaupt nichts — den Waisen, den Wittwen, den Armen und den Reisenden. Ausserdem wird das Erstlingsgebot, wie es der damaligen und der noch heute im Orient geltenden Sitte entspricht, auf ἄρτοι, θερμοί, μέλι, ἀκρόδρα, σταφυλή κτλ. präcisirt. Bei der Bearbeitung dieses Capitels ist es aber dem Schreiber passirt, dass er den προφήτης ἀληθινός (c. 28 fin.) stehen gelassen hat. Sehr lehrreich ist es auch, wie derselbe *Λιδ.* XIV behandelt hat (c. 30). Der alte Schriftsteller hatte vornehmlich ein Doppeltes verlangt: 1) dass bei jedem Gottesdienst der Eucharistie ein Sündenbekenntniss vorausgehe, 2) dass Niemand den Gottesdienst mitfeiere, der sich nicht zuvor mit seinem Bruder versöhnt habe, damit das Gott dargebrachte Opfer rein sei. Beide Bestimmungen hat der Bearbeiter einfach fortgelassen. Die Exhomologese der Sünden verwandelt er in ein Dankgebet für die göttlichen Wohlthaten und bezieht das Opfer

ausschliesslich auf das Sacrament, welches durch solches Dankgebet ein reines Opfer würde. So veräusserlicht war also der Gottesdienst, dass der Bearbeiter die „Alterthümlichkeit“ seinen Lesern ersparen wollte, an die sittlichen Bedingungen zu erinnern, unter denen der Gottesdienst allein Gott wohlgefällig sei! In dem Abschnitte über die Bischöfe und Diakonen hat derselbe die Presbyter (c. 31) eingeschwärzt und die Propheten und Lehrer wiederum getilgt, die Mahnungen zu strenger Gemeindezucht und zu Verbannung aller Privatzänkereien aber verwässert und unkenntlich gemacht. Beachtenswerth ist schliesslich, dass der Bearbeiter c. XVI der *Αἰδαχή* so reichlich berücksichtigt und sogar den Antichrist nicht ganz getilgt hat. Freilich die Machtentfaltung desselben hat er verschwiegen und vor allen Dingen die Wiederkunft Christi auf Erden und die erste Auferstehung — der Heiligen — fortgelassen. Er hat den Schluss so bearbeitet, dass sich an die Wiederkunft des Herrn gleich die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Weltgericht anschliesst.

Diese Übersicht wird gezeigt haben, dass der Bearbeiter bei seinen Correcturen immerhin noch conservativ verfahren ist, soweit er es irgend vermochte, dass er aber bis auf sehr Weniges Alles getilgt oder im Geiste des 4. Jahrhunderts umgearbeitet hat, was für die neue Zeit nicht mehr passte<sup>13)</sup>. Der folgende Abdruck der 32 ersten Capp. des 7. Buches wird sein Verfahren am besten veranschaulichen.

#### Const. Apost. VII, 1—32.

1. Τοῦ νομοθέτου Μωσέως ἐρηγότος τοῖς Ἰσραηλίταις·  
Ἰδοὺ δέδωκα πρὸ προσώπου ὑμῶν τὴν ὁδὸν τῆς ζωῆς καὶ  
τὴν ὁδὸν τοῦ θανάτου, καὶ ἐπιφέροντος· Ἐκλεξα τὴν ζωὴν  
ἵνα ζήσης· καὶ τοῦ προσηύτου Ἥλια λέγοντος τῷ λαῷ· Ἔως

13) Bunsen hat (Analecta Ante-Nicaena Vol. III p. 358—365) eine Analyse des 7. Buches der Constitutionen (abgedruckt aus „Hippolyt“ II S. 271 f.) gegeben und eine ältere Gestalt dieses Buches zu ermitteln versucht. Er ist aber bei diesem Versuche nicht glücklich gewesen; denn er hat c. 1—19 und die liturgischen Gebete in c. 25—28 für Zusätze eines Interpolators gehalten, das ursprüngliche Buch somit falsch bestimmt.

πότε χωλανεῖτε ἐπ' ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις ὑμῶν; εἰ θεός  
 ἐστὶ κύριος, πορεύεσθε ὀπίσω αὐτοῦ, εἰκότως ἔλεγε καὶ ὁ κύ-  
 ριος Ἰησοῦς· Οὐδεὶς δύναται δυοὶ κυρίους δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν  
 ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀντιέξεται καὶ τοῦ  
 ἑτέρου καταφρονήσει, ἀναγκαίως καὶ ἡμεῖς ἐπόμενοι τῷ διδα- 5  
 σκάλῳ Χριστῷ, ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πι-  
 στῶν, φαινόμενός ὡς δύο ὁδοὶ εἰσι, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θά-  
 νάτου. Οὐδεμίαν δὲ σύγκρισιν ἔχονσι πρὸς ἑαυτάς (πολὺ γὰρ  
 τὸ διάφορον). μᾶλλον δὲ πάντῃ κεχωρισμέναι τυγχάνουσι, καὶ  
 φυσικῇ μὲν ἐστὶν ἡ τῆς ζωῆς ὁδός, ἐπίσκατος δὲ ἡ τοῦ θά- 10  
 νάτου, οὐ τοῦ κατὰ γνώμην θεοῦ ὑπάρξαντος, ἀλλὰ τοῦ ἐξ  
 ἐπιβουλῆς τοῦ ἀλλοτρίου. Πρώτῃ οὖν τυγχάνει ἡ ὁδὸς τῆς  
 ζωῆς· καὶ ἔστιν αὕτη, ἣν καὶ ὁ νόμος διαγορεύει, ἀγαπᾶν κύ-  
 ριον τὸν θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς τὸν  
 ἓνα καὶ μόνον, παρ' ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι, καὶ τὸν πλησίον ὡς 15  
 ἑαυτὸν. Καὶ πᾶν ὃ μὴ θέλεις γενέσθαι σοι, καὶ σὺ τοῦτο ἄλλῳ  
 οὐ ποιήσεις. Εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε  
 ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθρούς ὑμῶν.  
 Ποία γὰρ ὑμῖν χάρις, ἐὰν φιλήτε τοὺς φιλοῦντας ὑμᾶς; καὶ  
 γὰρ οἱ ἐθνικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν· ὑμεῖς δὲ φιλεῖτε τοὺς μισοῦν- 20  
 τας ὑμᾶς καὶ ἐχθρὸν οὐκ ἔξετε· οὐ μισήσεις γὰρ, φησί, πάντα  
 ἄνθρωπον, οὐκ Αἰγύπτιον, οὐκ Ἰδουμαῖον, ἅπαρτες γὰρ εἶπεν  
 τοῦ θεοῦ ἔργα. Φεύγετε δὲ οὐ τὰς φύσεις, ἀλλὰ τὰς γνώμας  
 τῶν κακῶν. Ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν.  
 Ἐὰν τις σοι ὀφ' ῥάπισμα εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέφον αὐτῷ 25  
 καὶ τὴν ἄλλην· οὐ φανύλης οὐσῆς τῆς ἀμύνης, ἀλλὰ τιμιωτέρας  
 τῆς ἀντιεξικατίας· λέγει γὰρ ὁ Δαβίδ· Εἰ ἀνταπέδωκα τοῖς ἀν-  
 ταποδιδοῦσί μοι κακά. Ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σε τις μίλιον ἔν, ὑπάγε  
 μετ' αὐτοῦ δύο, καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά

Z. 7—9. S. *Λιδ.* I, 1 (εἰσι *Λιδ.* yzt, εἰσίν wx).

Z. 12—17. S. *Λιδ.* I, 2.

Z. 16. καὶ σὺ t *Λιδ.*, οὐδὲ σὺ yz, om. wx.

Z. 17—21. S. *Λιδ.* I, 3; aber der Verf. der Const. hat den Text nach dem Lucasevangelium etwas corrigirt

Z. 24 — Seite 180 Z. 2. S. *Λιδ.* I, 4 (Z. 24. κοσμικῶν Const., σωματικῶν *Λιδ.* — Z. 25. εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα yzt *Λιδ.*, om. wx. — Z. 28. ἔρ yzt *Λιδ.*, om. wx). Der Text ist wiederum nach den Evangelien etwas corrigirt. Das „οὐδὲ γὰρ δύναισαι“ der *Λιδ.* ist weggelassen, ebenso das „καὶ ἔσῃ τέλειος“.



- σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον, καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντος  
τὰ σὰ μὴ ἀπαιτεῖ. Τῷ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ θέλον-  
τος δανείσασθαι παρὰ σοῦ μὴ (ἀποστραφείς) ἀποκλείσῃς τὴν  
χείρα, δίκαιος γὰρ ἀνὴρ οἰκτεῖρει καὶ κίχρ᾽· πᾶσι γὰρ θέλει  
5 δίδουσθαι ὁ πατήρ ὁ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων ἐπὶ πορνηροῦς  
καὶ ἀγαθοῦς, καὶ τὸν νετὸν αὐτοῦ βρέχων ἐπὶ δικαίους καὶ  
ἀδίκους. Πᾶσιν οὖν δίκαιον διδόναι ἐξ οἰκείων πόνων· τίμα  
γὰρ, φησί, τὸν κύριον ἀπὸ σῶν δικαίων πόρων· προτιμητέον  
δὲ τοὺς ἁγίους.
- 10 2. Οὐ φονεύσεις, τοῦτ' ἔστιν οὐ φθερεῖς τὸν ὁμοίόν σοι ἄν-  
θρωπον· διαλύεις γὰρ τὰ καλῶς γινόμενα· οὐχ ὡς παντὸς φό-  
νου φαύλον τυγχάνοντος, ἀλλὰ μόνου τοῦ ἀθώου, τοῦ δὲ ἐν-  
δίκου ἄρχουσι μόνοις ἀφωρισμένου. Οὐ μοιχεύσεις, διαιρεῖς  
γὰρ τὴν μίαν σάρκα εἰς δύο· Ἔδονται γὰρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς  
15 σάρκα μίαν· ἐν γὰρ εἰσιν ἀνὴρ καὶ γυνή τῇ φύσει, τῇ συμποσίᾳ,  
τῇ ἐνώσει, τῇ διαθέσει, τῷ βίῳ, τῷ τρόπῳ, κεχωρισμένοι δέ  
εἰσι τῷ σχήματι καὶ τῷ ἀριθμῷ. Οὐ παιδοφθορήσεις· παρὰ  
φύσιν γὰρ τὸ κακὸν ἐκ Σοδόμων φύει, ἥτις πυρὸς θεηλάτου  
παρανάλωμα γέγονεν· ἐπικατάρατος δὲ ὁ τοιοῦτος καὶ ἐρεῖ  
20 πῶς ὁ λαός· Γένοιτο. Οὐ πορνεύσεις· οὐχ ἔσται γὰρ, φησί,  
πορνέων ἐν νίοις Ἰσραὴλ. Οὐ κλέψεις· Ἀχαρ γὰρ κλέψας ἐν  
τῷ Ἰσραὴλ ἐν Ἰεριχὸ λίθοις βληθεὶς τοῦ ζῆν ὑπεξῆλθε, καὶ  
Γιεζὲ κλέψας καὶ ψευδάμερος ἐκληρονόμησε τοῦ Νεεμὰν τὴν  
λέπραν, καὶ Ἰούδας κλέπτων τὰ τῶν πενήτων τὸν κύριον τῆς  
25 δόξης παρέδωκεν Ἰουδαίοις, καὶ μεταμεληθεὶς ἀπήγγξατο καὶ  
ἐλάκησε μέσος καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ, καὶ Ἀνα-  
νίας καὶ Σαπφείρα ἡ τούτου γυνή, κλέψαντες τὰ ἴδια καὶ πει-  
ράσαντες τὸ πνεῦμα κυρίου, παραχρῆμα ἀποφάσει Πέτρου τοῦ  
συναποστόλου ἡμῶν ἐθανατώθησαν.
- 30 3. Οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις· φαρμακοὺς γὰρ, φησὶν,  
οὐ περιβιώσετε. Οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ τὸ γεν-

Z. 2—7. S. *Λιδ.* I, 5; aber der Verf. der Const. hat hier nur das Allgemeinste beibehalten und I, 6 als apokryphes Citat ganz gestrichen. Das urchristliche Gebot der unbedingten Freigebigkeit war ihm selbst in der gemilderten Gestalt der *Λιδ.* unbequem.

Z. 10. S. *Λιδ.* II, 2. — Z. 13. S. *Λιδ.* II, 2.

Z. 17. S. *Λιδ.* II, 2. — Z. 20. S. *Λιδ.* II, 2. — Z. 21. S. *Λιδ.* II, 2. — Z. 30. S. *Λιδ.* II, 2. — Z. 31. S. *Λιδ.* II, 2 (*τέκνον* z. *Λιδ.*, *τέκνον σου* wxyty).

νηθὲν ἀποκτενεῖς· πᾶν γὰρ τὸ ἐξεικονισμένον, ψυχὴν λαβὼν παρὰ θεοῦ, φονευθὲν ἐκδικηθήσεται, ἀδίκως ὑπαιρεθέν. Οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον σου, οἷον τὴν γυναῖκα ἢ τὸν παῖδα ἢ τὸν βοῦν ἢ τὸν ἀγρόν. Οὐκ ἐπιρροχήσεις· ἐρρήθη γὰρ μὴ ὁμῶσαι ὅλως· εἰ δὲ μή γε, καὶ ἐνδορκήσεις, ὅτι ἐπαινεθήσεται πᾶς 5 ὁ ὁμνῶν ἐν αὐτῷ. Οὐ ψευδομαρτυρήσεις, ὅτι ὁ συκοφαντῶν πάντα παροξύνει τὸν ποιήσαντα αὐτόν.

4. Οὐ κακολογήσεις· Μὴ ἀγάπα γὰρ, φησί, κακολογεῖν, ἵνα μὴ ἐξαρθῇς· οὐδὲ μνησικακήσεις· ὁδοὶ γὰρ μνησικακῶν εἰς θάνατον. Οὐκ ἔση δίγνωμος οὐδὲ δίγλωσσος· παλὶς γὰρ ἰσχυρὰ 10 ἄνδρὶ τὰ ἴδια χεῖλη, καὶ Ἀνὴρ γλωσσώδης οὐ κατευνθηνθήσεται ἐπὶ τῆς γῆς· οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου κενός· περὶ παντός γὰρ λόγον ἀργοῦ δώσετε λόγον· οὐ ψεύσῃ· ἀπολείς γὰρ πάντα τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος. Οὐκ ἔση πλεονέκτης οὐδὲ ἄρπαξ. Οὐαὶ γάρ, φησὶν, ὁ πλεονεκτῶν τὸν πλησίον πλεονεξίαν κακίην. 15 Οὐκ ἔση ὑποκριτής, ἵνα μὴ τὸ μέρος σου μετ' αὐτῶν θῇς.

5. Οὐκ ἔση κακοήθης, οὐδὲ ὑπερήφανος· ὑπερηφάνοις γὰρ ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται. Οὐ λήψῃ πρόσωπον δυνάστου ἐν κρίσει, τοῦ γὰρ κυρίου ἢ κρίσις. Οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον· ἐλεγμῶ ἐλέγξεις τὸν ἀδελφόν σου καὶ οὐ λήψῃ δι' αὐτὸν ἁμαρτίαν, καὶ 20 Ἐλεγε σοφὸν καὶ ἀγαπήσει σε. Φεῦγε ἀπὸ παντός κακοῦ καὶ ἀπὸ παντός ὁμοίου αὐτῷ· Ἄπεχε γάρ, φησὶν, ἀπὸ ἀδίκου καὶ τρόμος οὐκ ἐγγιεῖ σοι. Μὴ γίνου ὀργίλος, μηδὲ βάσκαρος, μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ μαρικός μηδὲ θρασύς, μὴ πάθῃς τὰ τοῦ Κἄν καὶ τὰ τοῦ Σαοῦλ καὶ τὰ τοῦ Ἰωάβ· ὅτι ὁ μὲν ἀπέκτεινε 25 τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν Ἀβελ διὰ τὸ πρόκριτον αὐτὸν εὐρε-

Z. 2f. S. *Λιδ.* II, 2. — Z. 4. S. *Λιδ.* II, 3. — Z. 6. S. *Λιδ.* II, 3. — Z. 8. S. *Λιδ.* II, 3. — Z. 9. S. *Λιδ.* II, 3. — Z. 10. S. *Λιδ.* II, 4 (παλὶς γὰρ θανάτον ἢ διγλωσσίαν). — Z. 12. S. *Λιδ.* II, 5. — Z. 13. S. *Λιδ.* II, 5. Das „ἀλλὰ μεμεστωμένος πρόξει“ der *Λιδ.* ist ausgelassen, vielleicht als ein ungeschicktes Bild. — Z. 14. S. *Λιδ.* II, 6. — Z. 16. S. *Λιδ.* II, 6.

Z. 17. S. *Λιδ.* II, 6. Das „οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου“ der *Λιδ.* ist weggelassen.

Z. 19. 20. S. *Λιδ.* II, 7. Das „περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οἷς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου“ der *Λιδ.* ist weggelassen.

Z. 21. 22. S. *Λιδ.* III, 1 (αὐτοῦ *Λιδ.*, fort. corrigendum).

Z. 23. 24. S. *Λιδ.* III, 2; aber die zu schwach erscheinenden Worte „ἐριστικός, θυμικός“ sind durch „μαρικός, θρασύς“ ersetzt. Die Verse III, 3. 4 der *Λιδ.* sind in den Const. umgestellt.

θῆναι παρὰ θεῶ καὶ διὰ τὸ προκριθῆναι τὴν θυσίαν αὐτοῦ·  
ὅς δὲ τὸν ὅσιον Ιαβὶδ ἐδίωκε νικῆσαντα Γολιάθ τὸν Φυλιστιαῖον,  
καὶ ζηλώσας ἐπὶ τῇ τῶν χόρευτριῶν εὐφημίᾳ, ὅς δὲ τοὺς δύο  
στρατηλάτας ἀνείλε, τὸν Ἀβελήρ τὸν τοῦ Ἰσραὴλ καὶ Ἀμεσσά  
5 τὸν τοῦ Ἰούδα.

6. Μὴ γίνου οἰωνοσκοπός, ὅτι ὁδηγεῖ πρὸς εἰδωλολατρείαν·  
Οἰωνισμός δέ, φρεῖν ὁ Σαμονήλ, ἁμαρτία ἐστίν, καὶ οὐκ ἔσται  
οἰωνισμός ἐν Ἰακώβ οὐδὲ μαρτεία ἐν Ἰσραὴλ· οὐκ ἔσθι ἐπάδων  
ἢ περικαθαίρων τὸν νόον σου, οὐ κληδονιεῖς οὐδὲ οἰωνισθήσῃ  
10 οὐδὲ ὀρνεοσκοπήσεις οὐδὲ μαθήσῃ μάθημα πονηρόν· ταῦτα γὰρ  
πάντα καὶ ὁ νόμος ἀπέπειν. Μὴ γίνου ἐπιθυμητῆς κακῶν.  
ὁδηγηθήσῃ γὰρ εἰς ἀμετρίαν ἁμαρτημάτων. Οὐκ ἔσθι αἰσχρο-  
λόγος οὐδὲ ῥυψόφθαλμος οὐδὲ μέθυσο· ἐκ γὰρ τούτων πορ-  
νεῖται καὶ μοιχεύεται γίνονται. Μὴ γίνου φιλάργυρος, ἵνα μὴ  
15 ἀντὶ θεοῦ δουλεύσῃς τῷ μαμωνᾷ. Μὴ γίνου κενόδοξος, μηδὲ  
μετέωρος, μηδὲ ὑψηλόφρων· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων ἁλαστο-  
νία γίνονται· μνησθήτι τοῦ εἰπόντος Κύριε, οὐχ ὑψώθη ἡ  
καρδιά μου οὐδὲ ἐμετεωρίσθησαν οἱ ὀφθαλμοί μου, οὐδὲ ἐπο-  
ρεύθην ἐν μεγάλοις οὐδὲ ἐν θαυμασίοις ὑπὲρ ἐμέ, εἰ μὴ ἔτα-  
20 πεινοφρόνουν.

7. Μὴ γίνου γόγγυσος, μνησθεὶς τῆς τιμωρίας, ἧς ὑπέ-  
στησαν οἱ καταγογγύσαντες Μωσέως. Μὴ ἔσο ἀνθάδης μηδὲ  
πονηρόφρων μηδὲ σκληροκάριος μηδὲ θυμώδης μηδὲ μικρό-  
ψυχος· ταῦτα γὰρ πάντα ὁδηγεῖ πρὸς βλασφημίαν· ἴσθι δὲ  
25 πρῶτος ὡς Μωϋσῆς καὶ Δαβὶδ, ἐπεὶ οἱ πρᾶεῖς κληρονομήσουσι  
τὴν γῆν.

8. Γίνου μακρόθυμος· ὁ γὰρ τοιοῦτος πολὺς ἐν φρονή-  
σει, ἐπείπερ ὁ ὀλιγόψυχος ἰσχυρὸς ἄφρων. Γίνου ἐλεήμων· μα-  
κάριοι γὰρ οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται. Ἔσο ἄκακος.  
30 ἤσυχος, ἀγαθός, τρέμων τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ. Οὐχ ὑψώσεις  
σεαυτὸν ὡς ὁ Φαρισαῖος· ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθή-

Z. 6—10. S. Αιδ. III, 4. — Z. 11—14. S. Αιδ. III, 3 (an die Stelle von „ὑψηλόφθαλμος“ ist „ῥυψόφθαλμος“ gesetzt).

Z. 14—17. S. Αιδ. III, 5. Der Satz, dass aus der Lüge Diebstähle entstehen, ist weggelassen.

Z. 21—26. S. Αιδ. III, 6, 7 (Z. 26 τὴν wxyz Αιδ., om. t).

Z. 27—30. S. Αιδ. III, 8. — Z. 30 bis S. 183 Z. 4. S. Αιδ. III, 9 (aber an Stelle der „ὑψηλοὶ“ sind „ἄφρονες“, an Stelle der „ταπεινοὶ“ viel-  
mehr „σοφοὶ“ gesetzt).

σεται, καὶ τὸ ὑψηλὸν ἐν ἀνθρώποις βδέλυγμα παρὰ θεῶν. Οὐ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος, ὅτι ἀνὴρ θρασὺς ἐμπεσεῖται εἰς κακά. Οὐ συμπορεύσῃ μετὰ ἀφρόνων, ἀλλὰ μετὰ σοφῶν καὶ δικαίων. Τὰ συμβαίνοντά σοι πάθη εὖμενῶς δέχου καὶ τὰς περιστάσεις ἀλύπως, εἰδὼς ὅτι μισθὸς παρὰ Θεοῦ σοι δο- 5  
θήσεται ὡς τῷ Ἰωβ καὶ τῷ Λαζάρῳ.

9. Τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ δοξάζσεις, μνησθήσῃ δὲ αὐτοῦ ἡμέρας καὶ νυκτός, τιμήσεις δὲ αὐτὸν οὐχ ὡς γενέσεως αἷτιον, ἀλλ' ὡς τοῦ εὖ εἶναι σοι πρόξενον γινόμενον· ὅπου γὰρ ἡ περὶ Θεοῦ διδασκαλία, ἐκεῖ ὁ Θεὸς πάρεστιν. 10  
Ἐκζητήσεις καθ' ἡμέραν τὸ πρόσωπον τῶν ἁγίων, ἵν' ἐκπαυ-  
πauῇ τοῖς λόγοις αὐτῶν.

10. Οὐ ποιήσεις σχίσματα πρὸς τοὺς ἁγίους, μνησθῆς τῶν Κορινεῶν. Εἰρηνεύσεις μαχομένους ὡς Μωσῆς συναλλάσ-  
σων εἰς φιλίαν. Κρινεῖς δικαίως· τοῦ γὰρ κυρίου ἡ κρίσις. 15  
Οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώματι, ὡς Ἠλίας καὶ  
Μιχαῖας τὸν Ἀχαάβ, καὶ Ἀβδεμέλεχ ὁ Αἰθίοψ τὸν Σεδεκίαν, καὶ  
Νάθαν τὸν Δαβίδ, καὶ Ἰωάννης τὸν Ἡρώδην.

11. Μὴ γίνου δίψυχος ἐν προσευχῇ σου, εἰ ἔσται ἢ οὐ· λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐμοὶ Πέτρον ἐπὶ τῆς θαλάσσης· Ὀλιγό- 20  
ψυχε, εἰς τί ἐδίστασας; Μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτεῖναι  
τὴν χεῖρα, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συστέλλων.

12. Ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δός, ἵνα ἐργάσῃ εἰς  
λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου· ἐλεημοσύναις γὰρ καὶ πίστεσιν ἀπο-  
καθαίρονται ἁμαρτίαι. Οὐ διστάσεις δοῦναι πτωχῷ, οὐδὲ 25  
διδούς γογγύσεις· γνώσῃ γὰρ τίς ἐστιν ὁ τοῦ μισθοῦ ἀντα-  
ποδότης· Ὁ ἐλεῶν γὰρ, φησί, πτωχὸν κυρίῳ δανείζει, κατὰ

Z. 4. S. *Αἰδ.* III, 10 (aber in höchst charakteristischer Veränderung; in *Αἰδ.* lautet der Satz: „τὰ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι ἄτερ Θεοῦ οὐδὲν γίνεται“).

Z. 7—10. S. *Αἰδ.* IV, 1; aber das *δοξάζεις* ist eingeschoben, „ὡς κύριον“ weggefallen, die „κυριότης“ ist paraphrasirt = „ἡ περὶ Θεοῦ διδασκαλία“, und die Worte „νυκτός, ἡμέρας“ sind umgestellt.

Z. 11—12. S. *Αἰδ.* IV, 2. — Z. 13—16. S. *Αἰδ.* IV, 3. — Z. 19. S. *Αἰδ.* IV, 4. — Z. 21—22. S. *Αἰδ.* IV, 5.

Z. 23—24. S. *Αἰδ.* IV, 6; aber „ἵνα ἐργάσῃ εἰς“ ist eingeschoben.

Z. 25—27. S. *Αἰδ.* IV, 7; aber sehr bezeichnend ist „πτωχῷ“ eingeschoben und das alterthümliche Prädicat „καλός“ für Gott weggelassen.



- δε τὸ δόγμα αὐτοῦ, οὕτως ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ. Οὐκ απο-  
 στραφήσῃ ἐνδεόμενον· ὅς φράσσει γάρ, φησί, τὰ ὅσα αὐτοῦ  
 μὴ ἀκοῦσαι ἐνδεόμενον, καὶ αὐτὸς ἐπικαλέσεται καὶ οὐκ  
 ἔσται ὁ εἰσακούων αὐτοῦ. Κοινωνήσεις εἰς πάντα τῷ ἀδελφῷ  
 5 σου καὶ οὐκ ἔρεῖς ἴδια εἶναι· κοινὴ γὰρ ἡ μετάληψις παρὰ Θεοῦ  
 πᾶσιν ἀνθρώποις παρεσκευάσθη. Οὐκ ἄρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ  
 τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος δι-  
 δάξεις αὐτοὺς τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ. Παιδεύε γάρ, φησί, τὸν  
 υἱόν σου, οὕτω γὰρ ἔσται σοι εὐέλπις.
- 10 13. Οὐκ ἐπιτάξεις δούλῳ σου ἢ παιδίῳ τοῖς ἐπὶ τὸν  
 αὐτὸν Θεὸν πεποιθόσιν ἐν πικρίᾳ ψυχῆς, μὴ ποτε στενάξω-  
 σιν ἐπὶ σοὶ καὶ ἔσται σοι ὀργὴ παρὰ Θεοῦ· καὶ ὑμεῖς, οἱ δοῦ-  
 λοι, ὑποτάγητε τοῖς κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ Θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ  
 καὶ φόβῳ ὡς κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.
- 15 14. Μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν, καὶ πᾶν ὃ ἐὰν ᾗ ἄρεστὸν  
 κυρίῳ, ποιήσεις· οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις  
 δὲ ἃ παρέλαβες παρ' αὐτοῦ, μήτε προστιθεῖς ἐπ' αὐτοῖς μήτε  
 ἀφαιρῶν ἀπ' αὐτῶν· οὐ προσθήσεις γὰρ τοῖς λόγοις αὐτοῦ,  
 20 ἵνα μὴ ἐλέγξῃ σε καὶ ψευδὴς γένη. Ἐξομολογήσῃ κυρίῳ τῷ  
 Θεῷ σου τὰ ἁμαρτηματά σου καὶ οὐκέτι προσθήσεις ἐπ' αὐ-  
 τοῖς, ἵνα εὖ σοι γένηται παρὰ κυρίῳ τῷ Θεῷ σου, ὅς οὐ βού-  
 λεται τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν.
- 15 15. Τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα θεραπεύσεις ὡς αἰ-  
 τίους σοὶ γενέσεως, ἵνα γένη μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς ἧς κύ-  
 25 ριος ὁ Θεός σου δίδωσί σοι· τοὺς ἀδελφούς σου καὶ τοὺς ὄνγ-

Z. 1—6. S. *Λιδ.* IV, 8 (ἐνδεόμενον yzt *Λιδ.*, ἐνδεόμενον wx). Der Schlusssatz in *Λιδ.* ist in den *Const.* nur dem Sinne nach wiedergegeben, dabei aber ganz matt ausgefallen.

Z. 6—8. S. *Λιδ.* IV, 9 (ἀλλὰ yzt *Λιδ.*, ἀλλ' wx. — νεότητος t *Λιδ.*, νεότητος αὐτῶν wxyz. — αὐτοὺς om. *Λιδ.*, fortasse repon.).

Z. 10—12. S. *Λιδ.* IV, 10 (aber verändert; das „ἐφ' οὗς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν“ war dem Verf. der *Const.* unverständlich).

Z. 12—14. S. *Λιδ.* IV, 11 (τύπῳ wxyz *Λιδ.*, τύποις t — αἰσχύνῃ wxyz *Λιδ.*, προσοχῇ t).

Z. 15—16. S. *Λιδ.* IV, 12 (ἄρεστὸν κυρίῳ yzt *Λιδ.*, κυρίῳ ἄρεστὸν wx). — Z. 16—18. S. *Λιδ.* IV, 13.

Z. 19—20. S. *Λιδ.* IV, 14<sup>a</sup>; aber in den *Const.* ist „ἐν ἐκκλησίᾳ“ weggefallen. Es war eben nicht mehr Gewohnheit, öffentlich in der Kirche die Sünden zu bekennen.

γενεῖς σου μὴ ὑπερίδῃς· τοὺς γὰρ οἰκείους τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψει.

16. Τὸν βασιλέα φοβηθήσῃ, εἰδὼς οτι τοῦ κυρίου ἐστὶν ἡ χειροτονία· τοὺς ἄρχοντας αὐτοῦ τιμήσεις ὡς λειτουργοὺς θεοῦ, ἔκδικοι γὰρ εἰσιν πάσης ἀδικίας· οἷς ἀποτίσατε τέλος, 5 φόρον καὶ πᾶσαν εἰσφορὰν ἐγγνωμόνως.

17. Οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχὴν σου ἐν ἡμέρᾳ πονηρίας σου, πρὶν ἂν λύσῃς τὴν πικρίαν σου. Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς, ἧς γένοιτο ἐντὸς ὑμᾶς εὐρεθῆναι διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. 10

18. Ἡ δὲ ὁδὸς τοῦ θανάτου ἐστὶν ἐν πράξεσι πονηραῖς θεωρουμένη· ἐν αὐτῇ γὰρ ἄγνοια τοῦ θεοῦ καὶ πολλῶν θεῶν ἐπεισάγωγῇ, δι' ὧν φόνοι, μοιχεῖαι, πορνείαι, ἐπιπορνταίαι, ἐπιθυμίαι παράνομοι, κλοπαί, εἰδωλολατρεῖαι, μαγεῖαι, φαρμακεῖαι, ἀρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρισεις, διπλοκαρδία, δό- 15 λος, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασυτής, ὑψηλοφροσύνη, ἀλαζονία, ἄσροβία, διωγμὸς ἀγαθῶν, ἀληθείας ἔχθρα, ψεύδους ἀγάπη, ἄγνοια δικαιοσύνης. Οἱ γὰρ τούτων ποιηταὶ οὐ κολλῶνται ἀγαθῷ οὐδὲ κρῖσει δικαίᾳ· ἀγρυπνοῦσιν οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πο- 20 ρηρόν· ὧν μακρὰν προότις καὶ ὑπομονή, μάταια ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν, οὐ ποιοῦντες ἐπὶ καταπονομένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτοῦς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι ἐν- 25 δεόμενον, καταπονοῦντες θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, 25 πενήτων ὑπερόπται, πανθαμάρτηγοι. Ὑποσθεῖντε, τέκνα, ἀπὸ τούτων πάντων.

19. Ὅρα μὴ τίς σε πλανήσῃ ἀπὸ τῆς εὐσεβείας· Οὐκ ἐκκλινεῖς γὰρ, φησὶν, ἀπ' αὐτῆς δεξιὰ ἢ ἀριστερά, ἵνα συνῇς ἐν πᾶσιν οἷς ἐὰν πράσῃς· σὺ γὰρ, ἐὰν ἐκτραπῇς τῆς εὐθείας 30 ὁδοῦ, δυσσεβήσεις.

Z. 7—9. S. *Αἰδ.* IV, 14<sup>b</sup>; aber statt „ἐν συνειδήσει πονηροῦ“ steht das abgeschwächte „ἐν ἡμέρᾳ πονηρίας σου“.

Z. 11—27. S. *Αἰδ.* V (Z. 15. διπλοκαρδία *Αἰδ.*, διπλῇ καρδίᾳ yz, διπλοκαρδίαί wx. — Z. 25. καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον yzt [sine τὸν] *Αἰδ.*, om. wx).

Z. 28—31. S. *Αἰδ.* VI, 1; merkwürdigerweise hat der Verf. der Const. *Αἰδ.* VI, 2 ganz fortgelassen.

20. *Περὶ δὲ βρωμάτων λέγει σοι ὁ κύριος· Τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς φάγεσθε, καὶ Πᾶν κρέα ἐδεσθε ὡς λάχανα χλόης, τὸ δὲ αἷμα ἐκχεεῖς· οὐ γὰρ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα, λέγει δὴ βλασφημίαι, κατα-*

5 *λαλιαὶ καὶ εἴ τι τοιούτων. Σὺ δὲ φάγῃ τὸν μυελὸν τῆς γῆς μετὰ δικαιοσύνης· ὅτι εἴ τι καλόν, αὐτοῦ, καὶ εἴ τι ἀγαθόν, αὐτοῦ· οἷτος νεανίσκοις καὶ οἶνος εὐωδιάζων παρθένοις· τίς γὰρ φάγεται ἢ τίς πίεται πάρεξ αὐτοῦ.*

21. *Ἀπὸ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων φεύγετε, ἐπὶ τιμῇ γὰρ*  
 10 *δαιμόνων θύουσι αὐτά, ἐφ' ὃβρει δηλαδὴ τοῦ μόνου θεοῦ, ὅπως μὴ γέννησθε κοινωνοὶ δαιμόνων.*

22. *Περὶ δὲ βαπτίσματος, ὃ ἐπίσκοπε ἢ πρεσβύτερε, ἥδη μὲν καὶ πρότερον διεταξάμεθα, καὶ νῦν δὲ φάμεν ὅτι οὕτως βαπτίσεις, ὡς ὁ κύριος διετάξαιτο ἡμῖν λέγων· Πορευθέν-*  
 15 *τες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· τοῦ ἀποστείλαντος Πατρὸς, μου ἐλθόντος Χριστοῦ, τοῦ μαρτυρήσαντος Παρακλήτου. Χρίσεις δὲ πρῶτον ἐλαῖον ἁγίον, ἔπειτα*  
 20 *βαπτίσεις ὕδατι καὶ τελευταῖον σφραγίδεις μύρον· ἵνα τὸ μὲν χρίσμα μετοχὴ ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸ δὲ ὕδωρ σύμβολον τοῦ θανάτου, τὸ δὲ μύρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν. Εἰ δὲ μήτε ἔλαιον ἢ μήτε μύρον, ἀρκεῖ τὸ ὕδωρ καὶ πρὸς χρίσιν καὶ πρὸς σφραγίδα καὶ πρὸς ὁμολογίαν τοῦ ἀποθανόντος ἡτοι συναποθνή-*  
 25 *σκοντος. Πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος νηστευσάτω ὁ βαπτιζόμενος· καὶ γὰρ ὁ κύριος, ὑπὸ Ἰωάννου πρῶτον βαπτισθεὶς καὶ εἰς τὴν ἔρημον ἀνλισθείς, μετέπειτα ἐνήστευσε τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας. Ἐβαπτίσθη δὲ καὶ ἐνήστευ-*  
*σεν, οὐκ αὐτὸς ἀπορουπώσεως ἢ νηστείας χρεῖαν ἔχων ἢ καθάρ-*

Z. 1—11. S. *Διδ.* VI, 3; aber das „ὃ δύνασαι βάστασον“ fehlt wieder; die Haltung der Constitutionen ist allem Mönchischen abgeneigt. Statt „θεοὶ νεκροὶ“ bieten die Const. Z. 10 „δαιμόνες“, was beachtenswerth.

Z. 12—20. S. *Διδ.* VII, 1. Aber aus der moralischen Vorunterweisung ist eine dogmatische geworden. C. VII, 2. 3 der *Διδ.* hat der Bearbeiter einfach fortgelassen; dagegen den zu seiner Zeit üblichen Taufritus eingesetzt.

Z. 25—26. S. *Διδ.* VII, 4. Der Bearbeiter wiederholt nur noch das Gebot des Fastens für den Täufling, ohne eine bestimmte Zeitdauer anzugeben.

σεως ὁ τῇ φύσει καθαρὸς καὶ ἅγιος, ἀλλ' ἵνα καὶ Ἰωάννην ἐλθ-  
 θειαν προσμαρτυρήσῃ καὶ ἡμῖν ὑπογραμμὸν παρόσχηται. Οὐ-  
 ζοῦν ὁ μὲν κύριος οὐκ εἰς ἑαυτοῦ πάθος ἐβαπτίσατο ἢ θάνα-  
 τον ἢ ἀνάστασιν (οὐδέπω γὰρ οὐδὲν τούτων ἐγεγόνει), ἀλλ' εἰς  
 διάταξιν ἑτέραν, διὸ καὶ ἀπ' ἐξουσίας μετὰ τὸ βάπτισμα νη- 5  
 στεύει ὡς κύριος Ἰωάννου· ὁ δὲ εἰς τὸν αὐτοῦ θάνατον μνου-  
 μενος πρότερον ὀφείλει νηστεῦσαι καὶ τότε βαπτισθῆναι (οὐ  
 γὰρ δίκαιον τὸν συνταφέντα καὶ συναναστάντα παρ' αὐτὴν  
 τὴν ἀνάστασιν κατηγεῖν), οὐ γὰρ κύριος ὁ ἄνθρωπος τῆς  
 διατάξεως τῆς τοῦ σωτῆρος· ἐπέπερ ὁ μὲν δεσπότης, ὁ δὲ 10  
 ὑπῆκοος.

23. Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν,  
 νηστεύουσι γὰρ δευτέρῃ σαββάτων καὶ πέμπτῃ. Ὑμεῖς δὲ ἢ τὰς  
 πέντε νηστεύσατε ἡμέρας, ἢ τετράδα καὶ παρασκευὴν· ὅτι τῇ 15  
 μὲν τετράδι ἢ κρίσις ἐξῆλθεν ἢ κατὰ τοῦ κυρίου, Ἰούδα χρό-  
 μασιν ἐπαγγελιαμένον τὴν προδοσίαν· τῇ δὲ παρασκευῇ, ὅτι  
 ἔπαθεν ὁ κύριος ἐν αὐτῇ πάθος τὸ διὰ σταυροῦ ὑπὸ Ποντίου  
 Πιλάτου. Τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἱορτάζετε,  
 ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, τὸ δὲ ἀναστάσεως.  
 Ἐν δὲ μόνον σάββατον ὑμῖν φυλακτέον ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ 20  
 τὸ τῆς τοῦ κυρίου ταφῆς, ὅπερ νηστεύειν προσῆκεν, ἀλλ' οὐχ  
 ἱορτάζειν· ἐν ὅσῳ γὰρ ὁ δημιουργὸς ὑπὸ γῆν τυγχάνει, ἰσχυ-  
 ρότερον τὸ περὶ αὐτοῦ πένθος τῆς κατὰ τὴν δημιουργίαν χαρᾶς,  
 ὅτι ὁ δημιουργὸς τῶν ἑαυτοῦ δημιουργημάτων φύσει τε καὶ  
 ἀξία τιμιώτερος. 25

24. Ὅταν δὲ προσεύχησθε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί,  
 ἀλλ' ὡς ὁ κύριος ἡμῖν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διετάξατο, οὕτω προσ-  
 εύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά  
 σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν  
 οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δός 30  
 ἡμῖν σήμερον· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς  
 ἀφίμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πει-  
 ρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστιν  
 ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Z. 12—14. S. *Act.* VIII, 1; aber das ἢ . . . ἢ ist Zusatz des Bearbeiters.

Z. 26 bis S. 188, Z. 1. S. *Act.* VIII, 2, 3; aber bei Wiedergabe des VU.  
 hat sich der Bearbeiter noch genauer an den Matthäustext angeschlossen  
 als die *Act.*



- Τοὺς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε, προπαρασκευάζοντες ἑαυτοὺς ἀξιούς τῆς νιοθεσίας τοῦ πατρὸς, ἵνα μὴ, ἀναξίως ὑμῶν αὐτὸν πατέρα καλούντων, ὀνειδισθῇτε ὑπ' αὐτοῦ, ὡς καὶ ὁ Ἰσραὴλ ὁ ποτε πρωτότοκος υἱὸς ἤκουσεν ὅτι·*
- 5 *Εἰ πατήρ εἰμι ἐγώ, ποῦ ἐστὶν ἡ δόξα μου; καὶ εἰ κύριός εἰμι, ποῦ ἐστὶν ὁ φόβος μου; δόξα γὰρ πατέρων ὁσιότης παίδων καὶ τιμὴ δεσποτῶν οἰκετῶν φόβος, ὥσπερ οὖν τὸ ἐναντίον ἀδοξία καὶ ἀναρχία·* Δι' ὑμᾶς γὰρ βλασφημεῖται τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσι.
25. *Γίνεσθε δὲ πάντοτε εὐχάριστοι, ὡς πιστοὶ καὶ εὐγνώμονες δοῦλοι, περὶ μὲν τῆς εὐχαριστίας οὕτω λέγοντες· „Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς, ἣς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐποίησας καὶ τῶν ὅλων προνοεῖς, ὃν καὶ ἀπέστειλας ἐπὶ σωτηρίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ γενέσθαι ἄνθρωπον, ὃν καὶ συνεχώρησας παθεῖν καὶ ἀποθανεῖν,*
- 15 *ὃν καὶ ἀναστήσας ἐδόξησας δοξάσαι καὶ ἐκάθισας ἐκ δεξιῶν σου, δι' οὗ καὶ ἐπηγγέλω ἡμῖν τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν. Σὺ, δέσποτα παντοκράτωρ, θεὲ αἰώνιε, ὥσπερ ἦν τοῦτο διεσχορπισμένον καὶ συναχθὲν ἐγένετο εἰς ἄρτος, οὕτω συνάγαγέ σου τὴν ἐκκλησίαν ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.*
- 20 *Ἔτι εὐχαριστοῦμεν, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τοῦ τιμίον αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκχυθέντος ὑπὲρ ἡμῶν καὶ τοῦ τιμίον σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν, αὐτοῦ διαταξαμένον ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον· δι' αὐτοῦ γάρ σοι καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν“.* Μηδεὶς δὲ ἐσθιέτω
- 25 *ἐξ αὐτῶν τῶν ἀμύητων, ἀλλὰ μόνοι οἱ βεβαπτισμένοι εἰς τὸν τοῦ κυρίου θάνατον. Εἰ δέ τις ἀμύητος κρύψας ἑαυτὸν μεταλάβοι, κρίμα αἰώνιον φάγεται, ὅτι μὴ ὢν τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως μετέλαβεν ὣν οὐ θέμις, εἰς τιμωρίαν ἑαυτοῦ· εἰ δέ τις κατὰ ἄγνοιαν μετελάβοι, τοῦτων τάχιον στοιχειώσαντες μυήσατε,*
- 30 *ὅπως μὴ καταφρονητῆς ἐξέλθοι.*

26. *Μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν οὕτως εὐχαριστήσατε· „Εὐχα-*

Z. 10—26. S. *Διδ.* IX; aber mit bedeutenden Änderungen; IX, 2 ist ganz weggefallen, ebenso der Ausdruck „κλᾶσμα“ und das „ἐπὶ τῶν ὀρέων“; das Brod ist vor den Wein gestellt und für letzteren ein neues Gebet componirt. In IX, 5 sind οἱ ἀμύητοι eingeschoben, statt des Ausdrucks „getauft auf den Herrn“ steht „getauft auf des Herrn Tod“, und die Beziehung auf Mt. 7, 6 ist weggefallen. (Z. 19. *σὴν* x y z t *Διδ.*, om. w).

Z. 31 bis S. 189, 18. S. *Διδ.* X, 1—5; aber mit bedeutenden Änderungen: Z. 31 statt „μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι“ sagt der Bearbeiter „μετὰ τὴν μετέ-

ριστοῦμέν σοι, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ὑπὲρ  
τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὐ κατεσκήνωσας ἐν ἡμῖν, καὶ ὑπὲρ  
τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ ἀθανασίας, ἧς ἔδωκας  
ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. Σὺ, δέσποτα παντοκράτορ,  
ὁ θεὸς τῶν ὅλων, ὁ κτίσας τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ δι' 5  
αὐτοῦ, καὶ νόμον κατεφύτευσας ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, καὶ τὰ πρὸς  
μετάληψιν εὐτρεπίσας ἀνθρώποις· ὁ θεὸς τῶν ἁγίων καὶ ἀμέμπ-  
των πατέρων ἡμῶν, Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, τῶν πιστῶν  
δούλων σου· ὁ δυνατὸς θεός, ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἀφεν-  
δῆς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις· ὁ ἀποστείλας ἐπὶ γῆς Ἰησοῦν τὸν 10  
Χριστόν σου ἀνθρώποις συνασπαστραφῆναι ὡς ἄνθρωπον, θεὸν  
ὄντα λόγον καὶ ἄνθρωπον, καὶ τὴν πλάνην πρόρριζον ἀνελεῖν·  
αὐτὸς καὶ νῦν δι' αὐτοῦ μνήσθητι τῆς ἀγίας σου ἐκκλησίας  
ταύτης, ἣν περιποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου,  
καὶ ῥῦσαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελείωσον αὐτὴν ἐν 15  
τῇ ἀγάπῃ σου καὶ τῇ ἀληθείᾳ σου, καὶ συνάγαγε πάντας ἡμᾶς  
εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ. Μακρὰν ἀθά· ὡσαννὰ  
τῷ υἱῷ Δαβὶδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου,  
θεὸς κύριος ὁ ἐπιφανὴς ἡμῖν ἐν σαρκί·. Εἴ τις ἅγιος, προσ-  
ερχέσθω· εἰ δέ τις οὐκ ἔστι, γινέσθω διὰ μετανοίας. Ἐπιτρέ- 20  
πετε δὲ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑμῶν εὐχαριστεῖν.

27. Περὶ δὲ τοῦ μύρου οὕτως εὐχαριστήσατε· „Εὐχαρι-  
στοῦμέν σοι, θεὲ δημιουργὲ τῶν ὅλων, καὶ ὑπὲρ τῆς εὐωδίας  
τοῦ μύρου, καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀθανάτου αἰῶνος, οὐ ἐγνωρίσας ἡμῖν  
διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· ὅτι σοῦ ἔστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύνα- 25  
μις εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν“.

ληψιν“; Z. 1 ist „πάτερ ἅγιε“ durch eine längere Anrede ersetzt; etc.  
Der Satz: „ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ πότον καὶ ζωὴν  
αἰώνιον“ ist ganz weggefallen, weil der Dank hierfür im 4. Jahrh. vor  
der Niessung gesprochen wurde (Z. 2. ὀνόματός σου zt *Αιδ.*, σου om. γx.  
— Z. 17. σὴν βασιλείαν yzt *Αιδ.*, βασιλείαν σου x. — Z. 17. αὐτῇ yz  
*Αιδ.*, αὐτῇ t, αὐτὴν x).

Z. 17—20. S. *Αιδ.* X, 6; aber der Satz: „ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω  
ὁ κόσμος οὗτος“ ist vom Bearbeiter ausgelassen, „μακρὰν ἀθά“ ist voran-  
gestellt, statt „τῷ θεῷ Δαβὶδ“ ist „τῷ υἱῷ Δ.“ gesetzt, und statt „μετα-  
νοεῖω“ ist das matte „γινέσθω διὰ μετανοίας“ gegeben.

Z. 20—21. S. *Αιδ.* X, 7, aber dort steht: „τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέ-  
πετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλονσιν“.

Ὅς ἐὰν ἐλθὼν οὕτως εὐχαριστῇ, προσδέξασθε αὐτὸν ὡς Χριστοῦ μαθητὴν· ἐὰν δὲ ἄλλην διδαχὴν κηρύσῃ παρ' ἣν ἐμὴν παρέδωκεν ὁ Χριστὸς δι' ἡμῶν, τῷ τοιοῦτῳ μὴ συγχωρεῖτε εὐχαριστεῖν· ὑβρίζει γὰρ ὁ τοιοῦτος τὸν θεὸν ἢ περ δοξάζει.

5 28. Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς, δοκιμασθεῖς, οὕτω δεχέσθω· σύνεσιν γὰρ ἔχετε, καὶ δύνασθε γινῶναι δεξιὰν ἢ ἀριστεράν καὶ διακρίναι ψευδοδιδασκάλους διδασκάλων. Ἐλθόντι μέντοι τῷ διδασκάλῳ ἐκ ψυχῆς ἐπιχορηγῆσατε τὰ δέοντα· τῷ δὲ ψευδοδιδασκάλῳ, δώσατε μὲν τὰ δέοντα πρὸς τὴν  
10 χρείαν, οὐ παραδέξεσθε δὲ αὐτοῦ τὴν πλάνην, οὔτε μὴν συμ-  
προσεύξεσθε αὐτῷ, ἵνα μὴ συμμιανθῇτε αὐτῷ. Πᾶς προφήτης ἀληθινὸς ἢ διδάσκαλος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς ἅξιός ἐστι τῆς τροφῆς ὡς ἐργάτης λόγου δικαιοσύνης.

29. Πᾶσαν ἀπαρχὴν γεννημάτων λευοῦ, ἄλωνος βοῶν τε  
15 καὶ προβάτων δώσεις τοῖς ἱερεῦσιν, ἵνα εὐλογηθῶσιν αἱ ἀποθῆκαι τῶν ταμιείων σου καὶ τὰ ἐκφόρια τῆς γῆς σου, καὶ στηριχθῇς σίτῳ καὶ οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ, καὶ ἀνξηθῇ τὰ βοτάνια τῶν βοῶν σου καὶ τὰ ποίμνια τῶν προβάτων σου· πᾶσαν δε-  
κάτην δώσεις τῷ ὀργανῷ καὶ τῇ χήρᾳ, τῷ πτωχῷ καὶ τῷ  
20 προσηλύτῳ. Πᾶσαν ἀπαρχὴν ἄρτων, θερμῶν, κεράμιον οἶνον ἢ ἐλαίου ἢ μέλιτος ἢ ἀκροδρόων, σταφυλῆς ἢ τῶν ἄλλων τὴν ἀπαρχὴν δώσεις τοῖς ἱερεῦσιν· ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος τῷ ὀργανῷ καὶ τῇ χήρᾳ.

Z. 1—2. S. *Διδ.* XI, 1, 2, aber vom Bearbeiter ganz verändert. Er sagt „εὐχαριστῇ“, dagegen wird vom „Lehren“ in der *Διδ.* gesprochen. Aus „ὡς κέριον“ hat der Bearbeiter „ὡς Χριστοῦ μαθητὴν“ gemacht und den ganzen Abschnitt XI, 3—12 fortgelassen, da er die wandernden Apostel und Propheten nicht mehr brauchen konnte.

Z. 5—7. S. *Διδ.* XII, 1; hier fehlt das „καὶ δύνασθε γινῶναι“, was vielleicht in den Text aufzunehmen ist. C. XII, 2—5 hat der Bearbeiter ganz weggelassen, da diese Anordnungen antiquirt erschienen (Z. 6 δεξιὰν ἢ ἀριστεράν ytx *Διδ.*, om. z).

Z. 11—13. S. *Διδ.* XIII, 1, 2. Hier ist dem Bearbeiter das Missgeschick passirt, „προφήτης“ stehen zu lassen.

Z. 14—15. S. *Διδ.* XIII, 3; aber der Bearbeiter hat „τοῖς ἱερεῦσιν“ statt „τοῖς προφῆταις“ geschrieben.

Z. 20—23. S. *Διδ.* XIII, 6, 7; aber der Verf. hat auch hier an die Stelle der Propheten die Priester, resp. die Wittwen und Waisen gesetzt. (Z. 20, κεράμιον x *Διδ.*, κεραμίον yz, κεραμίον t).

30. *Τὴν ἀναστάσιμον τοῦ κυρίου ἡμέραν, τὴν κυριακὴν φραμεν, συνέρχεσθε ἀδιαλείπτως, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ ἐξομολογούμενοι ἑφ' οἷς εὐηργέτησεν ἡμᾶς ὁ θεὸς διὰ Χριστοῦ τοῦ ὁυσάμενος ἀγνοίας, πλάνης, δεσμῶν· ὅπως ἄμεμπτος ἡ 5 θυσία ὑμῶν ἢ καὶ εὐαγάφορος θεῷ, τῷ εἰπόντι περὶ τῆς οἰκου-μενικῆς αὐτοῦ ἐκκλησίας ὅτι· Ἐν παντὶ τόπῳ προσενεχθήσεταιί μοι θυμίαμα καὶ θυσία καθαρά· ὅτι βασιλεὺς μέγας ἐγώ εἰμι, λέγει κύριος παντοκράτωρ, καὶ τὸ ὄνομά μου θανμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.*

31. *Προχειρίσασθε δὲ ἐπισκοποὺς ἀξίους τοῦ κυρίου καὶ 10 πρεσβυτέρους, καὶ διακόνους, ἄνδρας εὐλαβεῖς, δικαίους, πραεῖς, ἀφιλαργύρους, φιλαλήθεις, δεδοκιμασμένους, ὁσίους, ἀπροσωπολήπτους, δυναμένους διδάσκειν τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας, ὁρθοτομοῦντας ἐν τοῖς τοῦ κυρίου δόγμασιν. Ὑμεῖς δὲ τιμᾶτε τούτους ὡς πατέρας, ὡς κυρίους, ὡς εὐεργέτας, ὡς τοῦ 15 εὖ εἶναι αἰτίους.*

*Ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν μακροθυμίᾳ μετὰ χρηστότητος καὶ εἰρήνης. Πάντα τὰ προστεταγμένα ὑμῖν ὑπὸ τοῦ κυρίου φυλάξατε. Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν. 20 Ἐστῶσαν αἱ ὀσφύες ὑμῶν περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καίόμενοι, καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον ἐαυτῶν πότε ἥξει, ἑσπέρας ἢ προῦ ἢ ἀλεκτοροφονίας ἢ μεσονυκτίου· ἢ γὰρ ὥρα οὐ προσδοκῶσιν, ἐλεύσεται ὁ κύριος, καὶ ἐὰν αὐτῷ ἀνοίξωσι, μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, ὅτι εὐρέθησαν γρηγοροῦντες· ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς 25 καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς. Νήφετε οὖν καὶ προσε-*

Z. 1—9. S. *Αἰδ.* XIV; aber dem ἐξομολογούμενοι ist ein anderer Sinn untergelegt (Z. 4. ἢ ante ἡ θυσία yzt. — Z. 7. μοι ante προσενεχθήσεται yzt. — 7. βασιλεὺς μέγας yzt *Αἰδ.*, μέγας βασιλεὺς x). Sehr beachtenswerth ist, dass der Bearbeiter XIV, 2 ganz ausgelassen hat. Im 4. Jahrh. galt eben Mt. 5, 23. 24 nicht mehr.

Z. 10—16. S. *Αἰδ.* XV, 1, 2; aber der Bearbeiter sagt „προχειρίσασθε“ für „χειροτονήσατε“, er schmuggelt die Presbyter ein, er setzt statt ἀληθεις das gröbere φιλαλήθεις und er streicht die Beziehung auf die Propheten und Lehrer, setzt aber dafür: „δυναμένους διδάσκειν τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας“.

Z. 17—19. S. *Αἰδ.* XV, 3, 4; aber 3<sup>b</sup> ist getilgt, weil zu streng und überhaupt nicht mehr durchführbar.

Z. 19—23. S. *Αἰδ.* XVI, 1, aber der Bearbeiter hat sich viel genauer an die ev. Texte angeschlossen.



χεσθε μὴ ὑπνῶσαι εἰς θάνατον· οὐ γὰρ ὀνήσει ὑμᾶς τὰ πρότερον κατορθώματα, ἐὰν εἰς τὰ ἔσχατα ὑμῶν ἀποπλανηθῇτε τῆς πίστεως τῆς ἀληθοῦς.

32. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ  
 5 ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς τοῦ λόγου, καὶ στραφήσονται  
 τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη εἰς μῖσος· πληθυνθείσης  
 γὰρ τῆς ἀνομίας ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν· μισήσουσι  
 γὰρ ἀλλήλους οἱ ἄνθρωποι καὶ διώξουσιν καὶ προδώσουσι. Καὶ  
 τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος, ὁ τῆς ἀληθείας ἐχθρὸς, ὁ τοῦ  
 10 ψεύδους προστάτης, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι  
 τοῦ στόματος αὐτοῦ, ὁ διὰ χειλέων ἀναιρῶν ἄσεβῃ· καὶ πολ-  
 λοὶ σκανδαλισθήσονται ἐπ' αὐτῷ, οἱ δὲ ὑπομείναντες εἰς τέ-  
 λος, οὗτοι σωθήσονται. Καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ  
 15 υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ, εἴτα φωνὴ σάλπιγγος ἔσται  
 δι' ἀρχαγγέλου καὶ μετὰ τὸ ἀναβῆναι τῶν κεκοιμημένων· καὶ  
 τότε ἥξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ ἐν σύνσεισμῷ  
 ἐπάνω τῶν νεφελῶν μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ἐπὶ θρόνον  
 βασιλείας κατακρίναι τὸν κοσμοπλάνον διάβολον καὶ ἀποδοῦ-  
 ναι ἑκάστῳ κατὰ τὴν πράξιν αὐτοῦ. Τότε ἀπελεύονται οἱ  
 20 μὲν ποιεῖν εἰς αἰῶνιον κόλασιν, οἱ δὲ δίκαιοι πορεύονται εἰς  
 ζωὴν αἰῶνιον, κληρονομοῦντες ἐκεῖνα ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν  
 καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ  
 ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαποῦσιν αὐτόν· καὶ χαρῶνται ἐν τῇ  
 βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Z. 1—3. S. *Αἰδ.* XVI, 2; aber 2<sup>a</sup> ist ausgelassen und 2<sup>b</sup> sehr charakteristisch verändert; *Αἰδ.* bietet: ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῇτε.

Z. 4—9. S. *Αἰδ.* XVI, 3, 4 (Z. 6. *πληθυνθείσης* nach Mt., ἀξαναούσης *Αἰδ.*). Die Schilderung der Thaten und Machtentfaltung des Antichrists hat der Bearbeiter fortgelassen (Z. 4 γὰρ tx *Αἰδ.*, om. yz. — Z. 9. *κοσμοπλάνος* xyt *Αἰδ.*, *πλάνος* z).

Z. 11—13. S. *Αἰδ.* XVI, 5; aber der Bearbeiter hat nur einige Stichworte beibehalten (Z. 12. οἱ δὲ ὑπομείναντες . . . οὗτοι σωθήσονται yzt *Αἰδ.*, ὁ δὲ ὑπομείνας . . . οὗτος σωθήσεται x).

Z. 13—15. S. *Αἰδ.* XVI, 6; aber hier steht: φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ κτλ. (Z. 13. τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ yzt, ὁ υἱὸς x).

Z. 15—17. S. *Αἰδ.* XVI, 7, 8; aber der Bearbeiter hat das „οὐ πάντων δὲ“ getilgt; er will von der ersten Auferstehung nichts wissen (Z. 16. 17 καὶ πάντες . . . νεφελῶν om. yz. — Z. 16 ἅγιοι t *Αἰδ.*, ἀγγελοι x). Auch der Satz, dass die Welt den Herrn kommen sehen wird, ist getilgt; der Bearbeiter schildert das Endgericht.

## 2. Die *Αἰδαχή* und die sog. apostolische Kirchenordnung.

Bevor das Verhältniss der *Αἰδαχή* zu jener merkwürdigen kirchenrechtlichen Schrift, welcher Hilgenfeld den Titel „*Duae viae vel iudicium Petri*“ gegeben hat, bestimmt werden kann, ist es unumgänglich, die Überlieferung derselben sowie ihre Geltung in der alten Kirche zu erörtern. Diese Aufgabe ist keine leichte; denn die genannte Kirchenordnung ist ein integrierender Bestandtheil einiger orientalischer kirchlicher Rechtsbücher, und ihre Überlieferung ist daher mit der aller anderen kirchlichen Gesetzesbücher im Orient verknüpft. Die Geschichte dieser Überlieferung ist aber bisher noch nicht geschrieben, ein beträchtlicher Theil des Materials noch nicht einmal veröffentlicht und speciell die Geschichte der Rechtsverordnungen, die im Orient dem 8. Buche der apostolischen Constitutionen entsprechen und mit jener Kirchenordnung so eng verbunden sind <sup>1)</sup>, noch völlig dunkel. Um nicht die hier geforderte Untersuchung zu einem Buche anschwellen zu lassen, war es daher geboten, die Geschichte der Überlieferung der kirchlichen Rechtsordnungen im Orient nur soweit zu berücksichtigen, als dies die specielle Aufgabe, die uns hier vorliegt, erheischt.

Es war meines Wissens zuerst Wansleb <sup>2)</sup>, der auf ein grosses Sammelwerk von kirchenrechtlichen apostolischen Bestimmungen, welches im Orient Gültigkeit habe, aufmerksam gemacht hat. Er berichtet nach der Schrift des Abulbarcat, die Canones der Apostel seien von den Nestorianern und Melchiten in das Arabische übersetzt und in eine Sammlung vereinigt worden; bei den Melchiten und syrischen Jacobiten seien es 83 Canones, bei den Nestorianern 82 und bei den koptischen Jacobiten 127, welche in zwei Bücher eingetheilt seien, das eine 71, das andere 56 Canones enthaltend. Er giebt hierauf das Inhaltsverzeichniss der 71 Canones und bemerkt am Schlusse, er habe dieselben Canones auch in äthiopischer Sprache unter dem Titel „Die Synoden der Apostel“ gefunden; sodann giebt er das Inhaltsverzeichniss der 56 Canones, und sagt am Schlusse, im Äthiopischen führten dieselben den Titel „Die Synoden der Kirche“ <sup>3)</sup>.

1) Es sind vor allem die Canones Hippolyti hier zu nennen.

2) Hist. de l'église d'Alexandrie (1677) p. 241 sq.

3) Bericht nach Bickell, Gesch. des Kirchenrechts I S. 190 f. Bickell

Genauere Mittheilungen machte dann Ludolf<sup>4)</sup>. Er beschrieb die äthiopische Sammlung der 127 (71 + 56) Canones nach einem Codex Canonum genauer und druckte die 23 ersten in äthiopischer und lateinischer Sprache vollständig ab. Aus dieser Publication und der Beschreibung des ganzen Werkes ergab sich, dass dasselbe eine formlose und willkürlich zusammengestellte Sammlung sehr verschiedener älterer und jüngerer kirchenrechtlicher Schriften und Bestimmungen ist, dass die Einteilung in zwei Bücher eine ganz äusserliche, und dass speciell die ersten 20 Canones des ersten Buches eine abgeschlossene Schrift für sich bilden, auf welche daher die Überschrift des ganzen 1. Buches im Äthiopischen Codex („Exordiamur auxilio dei omnipotentis bono ordine descriptionem canonum patrum apostolorum sanctorum quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam sanctam“) zu beziehen ist. Diese Schrift ist diejenige, welche uns hier interessirt. Sie steht an der Spitze des ganzen Codex Canonum der Kopten, Äthiopen u. s. w., und schon diese Stellung lehrt, dass sie sei es durch hohes Alter, sei es durch besonderes Ansehen hervorragte.

Der nächste, der neue Mittheilungen gegeben hat, war Grabe. In seinem „Essay upon two arabick manuscripts (1711)“ machte er auf zwei in der Bodlejana befindliche arabische Handschriften aufmerksam, welche die von Ludolf mitgetheilte Schrift ebenfalls enthielten (l. c. p. 70). An erster Stelle stünde in denselben die Sammlung von 30 apostolischen Verordnungen<sup>5)</sup>, dann folge unsere Schrift, dann die Canones Abulidis (Hippolyti) u. s. w.<sup>6)</sup>. Den Text der Handschriften hat Grabe leider nicht mitgetheilt, aber darauf aufmerksam gemacht, dass die zweite

hat S. 191 f. n. 13 das Inhaltsverzeichniss der Canones, wie Wansleb es gegeben, abgedruckt.

4) Comment. in hist. Aeth. p. 314 sq. Eine genaue Beschreibung des grossen Rechtsbuches „Synodos“ der Äthiopen hat i. J. 1881 W. Fell gegeben, der auch die Canones Apostolorum äthiopisch und lateinisch (nach drei Handschriften) edirt hat („Canones Apostolorum Aethiopice. Diss. inaug. Lipsiae“ 1881). Auf die äthiopische „apostol. Kirchenordnung“ ist Fell nicht näher eingegangen.

5) S. über dieselben Bickell, a. a. O. S. 178.

6) S. Bickell, a. a. O. S. 204 f., auch Fabricius-Harless, Bibl. Gr. XII p. 150.

Schrift identisch sei mit einer Schrift kirchenrechtlichen Inhalts, welche griechisch auf der Wiener Bibliothek vorhanden sei und dort den Titel: „Αἱ διαταγὰ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀγίων ἀποστόλων“ führe.

Alle diese Angaben fanden wenig Beachtung. Nur Whiston<sup>7)</sup> suchte die Mittheilungen Wansleb's und Ludolf's kritisch und historisch zu verwerthen, gerieth aber — bei der Unsicherheit der Überlieferung und dem Dunkel, welches über jenem orientalischen Sammelwerk schwebte, ist das nicht zu verwundern — auf eine ganz falsche Fährte. Er suchte speciell jene Kirchenordnung (can. 1—20 des grossen Codex Canonum) als einen Auszug aus den längst bekannten griechischen Constitutionen zu erweisen, während es offenbar ist, dass sie wie auch die meisten übrigen Stücke jenes grossen Sammelwerkes mit den 6 ersten Büchern der apostolischen Constitutionen gar nichts gemeinsam hat, sich aber als Bestandtheil eines Parallelunternehmens zu dem 7. und 8. Buch dieser Constitutionen darstellt, indem sie, auf gemeinsamen Quellen fussend, dieselben Stoffe in einer anderen Bearbeitung und Composition enthält.

In den Jahren 1711—1843 blieb die Forschung völlig stehen. Der einzige Fortschritt bestand darin, dass von Männern wie Fabricius das bisher bekannt Gewordene registriert wurde, und dass neue orientalische, namentlich arabische — aber nicht syrische — Handschriften ermittelt und kurz beschrieben wurden, in welchen die ap. KO. — so nennen wir jene Schrift — enthalten war<sup>8)</sup>.

Das bleibende Verdienst, mit grosser Umsicht, seltener Gelehrsamkeit und trefflicher Kritik auf dem Gebiete des griechischen und orientalischen Kirchenrechts das Fundament für alle weiteren Forschungen gelegt zu haben, gebührt Johann Wilhelm Bickell („Gesch. des Kirchenrechts“ I. 1843). Er hat auch speciell die ap. KO. zum ersten Male kritisch und historisch gewürdigt, ihre Geschichte verfolgt, alle Nachrichten über sie aus orientalischen Quellen gesammelt, neue hinzugefügt und aus jener Wiener Handschrift, von welcher schon Grabe Kunde be-

7) Primitiv Christian. III p. 526 sq.

8) S. über diese Handschriften Bickell, a. a. O. S. 203—213 und Assemani's Kataloge.



sass<sup>9)</sup>, zum ersten Male, unter Benutzung des von Ludolf gegebenen äthiopisch-lateinischen Textes den griechischen Text publicirt<sup>10)</sup>. Der Name „apostolische Kirchenordnung“ ist ebenfalls von Bickell aufgebracht, und man thut gut, ihn beizubehalten, da alle anderen Namen zu Verwechslungen leicht Anlass geben. Was nun die von Bickell zum ersten Male benutzte Wiener Handschrift betrifft<sup>11)</sup>, so ist dieselbe in ihrer ersten grösseren Hälfte eine Sammlung alter kirchenrechtlicher Schriften und zwar grösstentheils derselben, die auch in den orientalischen Sammlungen neben der ap. KO. stehen, d. h. solcher Stücke, die sich, verarbeitet, im 8. Buche der apostolischen Constitutionen wieder finden. Der Cod. Vindob. enthält nämlich 1) die *Λιδασκαλία τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων* (= Const. App. VIII, 1. 2 = Lagarde, Reliquiae iur. eccl. p. 1—4), 2) die *Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Ἰπολύτου* (= Const. App. VIII, 4. 5. 16—26 = Lagarde, l. c. p. 5—9), 3) die ap. KO. unter dem Titel: *Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, 4) *Περὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν Σίμωνος τοῦ Καναναίου* (= Const. App. VIII, 27. 28; also Fortsetzung des 2. Stücks. Die ap. KO. ist somit eingesprengt), 5) *Περὶ ἀργείων δούλων Πέτρον καὶ Παύλον διάταξις* (= Const. App. VIII, 32), 6) *Παύλου ἀποστόλου διάταξις περὶ ἐκκλησιαστικῶν* (= Const. App. VIII, 33) u. s. w. Eine zweite griechische Handschrift stand Bickell nicht zu Gebote. Bei seiner Untersuchung der ap. KO. ist er zu bemerkenswerthen Ergebnissen gekommen. Er hat (gegen Whiston) richtig erkannt, dass die Schrift von den 8 Büchern der ap. Constitutionen unabhängig ist, obgleich sie sich mit dem 7. (theilweise auch mit dem 8.) Buche so stark berühre; er hat ferner die zwei Theile der Schrift, den moralischen und den kirchenrechtlichen, richtig geschieden. Er hat auf die Verwandtschaft mit dem Barnabasbriefe aufmerksam gemacht und sein Urtheil dahin abgegeben, dass, wie es scheine, weder der Barnabasbrief, noch viel weniger die apostol. Constitutionen unmittelbare Quelle

9) Auch Fabricius in seiner Ausgabe der Werke Hippolyts (1716), speciell der *Διατάξεις περὶ χειροτονιῶν*.

10) A. a. O. S. 107—132; vgl. S. 87—97; 180 f.; 190 f.; 217.

11) Cod. Vind. hist. graec. 45 ap. Lambec. Comment. T. VIII p. 904 sq. ed. Kollar.

unserer Kirchenordnung gewesen seien, sondern eine dritte, mit dem Brief des Barnabas im Zusammenhang stehende Schrift, welche sowohl dem Verfasser unserer Kirchenordnung als dem des 7. Buchs der apostolischen Constitut. bekannt gewesen sein mag. (S. 91 f.). Er untersuchte dann speciell die kirchenrechtlichen Bestimmungen der Schrift, wies darauf hin, dass noch nicht — wie in dem 8. Buche der Constitutionen — Subdiaconen und die niederen Kirchendiener genannt seien, machte darauf aufmerksam, dass der Zustand der geschilderten Kirchenverfassung an die Zeit Tertullian's denken lasse, erhob eine Reihe anderer Beobachtungen und gelangte zu dem Schlusse, dass die Abfassung dieser ap. KO. etwa in den Anfang des 3. Jahrhunderts zu setzen sei. Schliesslich warf Bickell noch die Frage auf, ob diese KO. mit der von Eusebius u. A. aufgeführten alten *Διδαχή τῶν ἀποστόλων* identisch sei. „Man könnte allenfalls für diese Ansicht geltend machen, dass der Ausdruck ‚Didache‘ in unserer KO. vorkommt; ferner dass in der Stelle des Eusebius unmittelbar vor den Didachen der Apostel der Brief des Barnabas erwähnt wird, der mit dem ersten Theil unserer KO. grosse Ähnlichkeit hat; dass der Umfang, welchen die Didache der Apostel nach Nicephorus haben soll, mit der Grösse unserer Kirchenordnung wohl übereinstimmen dürfte, u. s. w. Dieses alles sind indessen keine sicheren Argumente, da der Inhalt dieser Didache bei keinem der erwähnten Schriftsteller näher angegeben wird“<sup>12)</sup>. Bickell lässt also die ganze Frage im Ungewissen, und man kann an dieser Zurückhaltung den kritischen Takt dieses Forschers bewundern. In der That waren die Gründe, die für eine Identificirung der ap. KO. und der alten *Διδαχή τῶν ἀποστόλων* sprachen, schwer wiegende und verlockende; aber sie schienen Bickell nicht ausreichend, und die neueste Entdeckung hat ihm Recht gegeben. Leider aber haben die späteren Forscher die weise Zurückhaltung Bickell's nur selten beobachtet und dadurch ein Gestrüpp von Hypothesen geschaffen<sup>13)</sup>.

12) S. 96 f.

13) Gefolgt ist Bickell Jacobson Art. „Apostol. Kirchenordnung“ in Herzog's Realencykl. Bd. I (1854). In der Neubearbeitung des Artikels durch Mejer (Bd. I 1877) ist aber Bickell-Jacobson's richtige Vermuthung über das Verhältniss der ap. KO. zu Barn. und Const. App. VII unterdrückt und

Fünf Jahre nach Bickell's Untersuchung gab H. Tattam unsere Schrift aus einem memphitischen Codex heraus <sup>14)</sup>. Dieser ganz junge Codex (1520 Diocl. = 1804 p. Chr. n.), der in barbarischem Koptisch geschrieben sein soll <sup>15)</sup>, stellt sich als ein Exemplar des kirchlichen Rechtsbuchs der unterägyptischen Kopten dar (dem Inhalte nach = der obengenannten Sammlung von 127 Canones) und enthält daher auch die ap. KO. an erster Stelle. In der Handschrift <sup>16)</sup> ist vermerkt, dass ihr Inhalt, der hier in 7 (8) Bücher eingetheilt vorliegt, aus dem oberägyptischen (= sahidischen = thebanischen) Dialect in den memphitischen übersetzt sei. Über dies oberägyptische Rechtsbuch wird gleich zu reden sein. Nur soviel sei schon hier bemerkt, dass dasselbe die Eintheilung in 8 Bücher nicht kennt, vielmehr, wie auch die arabischen und äthiopischen Recensionen, in 2 Bücher (s. oben) eingetheilt ist. Die Eintheilung in 8 Bücher — dabei sind die Stücke durcheinander geworfen — ist mithin eine ganz junge („This division into eight books was doubtless made in order to secure for them the sanction which was accorded to the eight books of the Apostolical Constitutions, properly so called“) <sup>17)</sup>. Neben der memphitischen Recension steht in der Handschrift eine arabische, die indess bisher m. W. nicht veröffentlicht worden ist.

Auf das bis zum J. 1854 bekannt gewordene Material hin suchte ein ungenannter Verfasser in einem Artikel in dem *Christian Remembrancer* (1854 p. 293 sq.) den Beweis zu führen, dass die ap. KO. die von Eusebius, Athanasius u. A. genannte, alte *Αἰταρχὴ τῶν ἀποστόλων* sei und zugleich dieselbe Schrift, welche Rufinus als „*Duae viae vel iudicium Petri*“ bezeichnet habe. Er stützte sich grösstentheils auf dieselben Gründe, welche

---

in Bezug auf die Frage nach dem Verhältniss der ap. KO. zur *Αἰταρχή* lediglich bemerkt, dass nicht unwichtige Gründe für die Identificirung sprechen.

14) The apost. constit. or canons of the apostles in coptic with an english translation by H. Tattam. London 1848.

15) S. über denselben ausser Tattam auch Lagarde, Reliq. iuris p. IX. XI, Lightfoot, S. Clement of Rome. App. (1877) p. 466 sq., Lagarde, Gött. Gel. Anz. 7. Nov. 1883 St. 45 S. 1409 f.

16) Sie befindet sich jetzt in der k. Bibliothek zu Berlin.

17) S. Lightfoot, l. c. p. 468.

schon Bickell mit Vorbehalt beigebracht hatte, und berief sich für den zweiten Theil seiner Hypothese auf die verschiedenen Überschriften, welche die ap. KO. auch in den orientalischen Handschriften und in der griechischen führe. Der Titel, unter welchem Rufin die Schrift citirt habe, sei durchaus sachgemäss; denn in der ersten Hälfte der ap. KO. würden in der That die „*Duae viae*“ dargestellt, und Petrus spräche in der Schrift am häufigsten und beschliesse sie auch mit einer Ermahnung. Dieses führte der ungenannte Verfasser gegen Bunsen (*Christianity and Mankind* Vol. I) aus, der versucht hatte, der ap. KO. die eigenthümliche Form abzustreifen, und in dem Kern derselben eine Sammlung von alten Canones der Kirche von Alexandrien erblicken wollte.

Einen bedeutenden Fortschritt in der Erforschung des merkwürdigen Buches bezeichnete das Werk de Lagarde's: „*Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae*“ (1856). Von Tattam erhielt Lagarde zur Abschrift eine leider verstümmelte, thebanische Papierhandschrift des grossen orientalischen Rechtsbuchs<sup>18)</sup>, die er copirte und über welche er sehr ausführliche Mittheilungen in der Praefatio des gedachten Werkes gegeben hat (p. IX. XI—XVI). Die Handschrift ist sehr jung, aber erwies sich doch von grosser Wichtigkeit; denn es liess sich nun nachweisen, dass sowohl die äthiopische als die nordägyptische (memphitische) Edition des grossen Rechtsbuchs aus der südägyptischen (thebanischen) Edition geflossen sind, sowie dass die Eintheilung in zwei Bücher die relativ ursprüngliche ist<sup>19)</sup>. Zur Recension des griechischen Urtextes der ap. KO. hat Lagarde die thebanische und memphitische Edition nicht herbeigezogen, wahrscheinlich weil der Text derselben ihm als ein sehr junger nicht mass-

18) Diese Handschrift ist nicht, wie Lagarde angiebt „a Northumbriensium duce in Britanniam advecta et Tattamo donata“, vielmehr gilt dies von der oben besprochenen memphitischen Handschrift (s. Lightfoot, l. c. p. 466 n. 1). Jene thebanische befindet sich jetzt im britischen Museum.

19) In der thebanischen Handschrift ist die ap. KO. in 30 Canones zerlegt, und diese Zählung hat Lagarde in seinen griechischen Abdruck der ap. KO. (p. 74 sq.) eingeführt. Ich habe sie beibehalten, obgleich sie nicht zweckmässig und die Eintheilung in 20 Canones die ältere ist, da es mir in solchen Fällen Pflicht scheint, sich an das einmal Angenommene anzuschliessen.



gebend erschienen ist. Ein verhängnissvoller Fehler aber scheint es zu sein, dass Lagarde — auf Grund der memphitischen Edition und einer gleich zu nennenden syrischen — einen Octateuchus Clementinus der Orientalen im Unterschied von dem griechischen Octateuchus Clementinus (den 8 Büchern des App. Const.) statuirt; denn der Octateuch ist nicht die ursprüngliche Form dieses grossen Sammelwerkes, wie die thebanische Edition und ihre Tochteredition, die äthiopische, beweist.

Allerdings bei den Syrern sind die Stoffe, welche in der thebanischen Recension auf zwei Bücher vertheilt sind, in eine Art von Octateuch (Heptateuch?) zusammengeordnet; allein derselbe ist nach den Angaben Lagarde's anders angelegt und umfasst auch zu einem Theile andere Stücke als die memphitische Edition. Diese beiden Editionen gehen daher nicht auf einen Archetypus zurück, und man darf also einen Octateuchus alius Clementinus nur für die Syrer, nicht aber für die Orientalen überhaupt statuiren. Noch Bickell musste i. J. 1843 gestehen, dass ihm eine syrische Version der ap. KO. nicht bekannt geworden sei. Lagarde hat eine solche in dem Cod. Sangerm. Syr. 38, d. h. in demselben Codex, dem er die syrische Didaskalia entnommen hat, nachgewiesen<sup>20</sup>. Leider besitzen wir die wichtige Handschrift nicht mehr vollständig; sie bringt kirchenrechtliche Stoffe in der Anordnung eines Octateuchs und führt diese Disposition auf Clemens zurück. Was vom ersten und zweiten Buche erhalten ist, hat Lagarde (Rel. iur. p. 80 sq.) in griechischer Rückübersetzung mitgetheilt<sup>21</sup>). Das dritte Buch enthält die ap. KO.; aber — was sehr bemerkenswerth ist — nur die cc. 3—14. Das Übrige fehlt, und zwar scheint dieser Verlust nicht erst durch Miss-handlung der Handschrift zu Stande gekommen zu sein. P. XXI der Praefatio zu den „Reliquiae“ hat Lagarde die lect. var. des Syrsers mitgetheilt<sup>22</sup>), ohne von denselben bei der Constituirung

20) Reliq. iuris praef. p. XVI sq., s. die Beschreibung des Inhalts des Codex bei Cureton, Corpus Ignat. p. 342 sq.

21) Es scheinen sich in diesen Abschnitten Stücke aus der verlorenen Petrusapokalypse erhalten zu haben; doch kann ich hier nicht näher auf diese Frage eingehen.

22) „Neque dubitarem“, sagt Lagarde, „octateuchum illum Clementinum plane eundem fuisse in Syria qui in Aegypto fuisset, si de libro Syrorum

des griechischen Textes Gebrauch zu machen. Diesen hat er nach Bickell's Ausgabe p. 74—79 abgedruckt, aber mit wichtigen Verbesserungen<sup>23)</sup>. Endlich hat er sich auch über den Ursprung der ap. KO. ausgesprochen. Er entdeckte, dass ein Satz aus dem 11. Cap. nahezu wörtlich von Clemens Alexandrinus im 1. Buch der Stromata (I, 20, 100) unter der Formel „γραφῇ λέγει“ citirt worden sei, und war nun gewiss, dass Bickell die ap. KO. zu spät angesetzt habe. Er schloss, dass sie dem 2. Jahrhundert angehören müsse<sup>24)</sup>. Auf die Frage, wie sie sich zu der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* des Eusebius verhalte, resp. ob sie mit dieser Schrift identisch sei, ist er hier nicht eingegangen<sup>24a)</sup>.

secundo satis certo constaret“. Aber diese Identität tritt vielmehr, soviel ich zu sehen vermag, nicht hervor, s. oben.

23) P. 74 not. schreibt er: „Positi huius non suo loco libelli culpa ego non teneor: nam veritus ne Bickellius codicem Vindobonensem hist. graec. 45, unde hunc librum primus edidit, interdum non satis recte legisset, Vindobonam scripseram, ut denuo conferri codicem curarem, ad trinas literas responsum non est: tandem aliquis se novam codicis collationem instituturum promittit, sed, cum continuo moras nectit opusque differt, febris intercipitur“.

24) Diesen Ansatz hat Lagarde auch Gött. Gel. Anz. 1853 S. 1410 aufrechterhalten.

24a) Bereits zwei Jahre vor der Veröffentlichung der „Reliquiae iuris“ hatte Lagarde in Bunsen's Analecta Ante-Nicaena (Vol. II p. 37 sq.) werthvolle Aufschlüsse über die kirchenrechtliche Literatur der Orientalen gegeben. So bezeichnete er dort (p. 38) die ap. KO. als die ältere Schwester des 7. Buches der Constitutionen; über die *Διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* des Eusebius und Athanasius sprach er sich also aus (p. 41): „αἱ τῶν ἀποστόλων διδασκαίαι minime pro διατάξεσι vel διαταγαῖς ἀποστόλων habendae erunt, neque unus tantum liber sunt, sed plures“ [vor diesem Urtheil hätte die Stichometrie des Nicephorus bewahren können]. Codices duo Syriaci antiquissimi nitrienses in museo britannico adservati ipsas τὰς τῶν ἀποστόλων διδασκὰς exhibent [welche Codices das sind, vermag ich nicht zu sagen; schwerlich solche, die die echte *Διδαχὴ* enthalten]; item cod. parisinus sangerm. 38 ubi tamen titulus male Addaei doctrinam dicit quae apostolorum omnium est [es ist das von Lagarde, Reliq. p. 89 sq., abgedruckte junge Stück, welches die alte *Διδαχὴ* nicht einmal als Quelle benutzt hat] etc.“ P. 451—460 hat Lagarde mit Hülfe des Vindob. eine Rückübersetzung der memphitischen Edition der ap. KO. (nach Tattam's Ausgabe) ins Griechische gegeben. Aber er hat die memphitische Edition für einen so minderwerthigen Zeugen taxirt, dass er von derselben bei

Lagarde's „Reliquiae“ wurden i. J. 1857 von Böhmer in einer umfangreichen Anzeige in der „Deutschen Zeitschrift f. christl. Wissensch. und christl. Leben“ (Nr. 20—23. S. 168 f.) besprochen. Böhmer bemühte sich in derselben vor allem auch um die ap. KO., gab einige gute Bemerkungen zu dem griechischen Texte, gerieth aber bei Bestimmung des Ursprungs und Zwecks der Schrift völlig ins Bodenlose. Nach ihm soll die Kirchenordnung als eine Auseinandersetzung zwischen Rom und Kleinasien in Bezug auf den von Rom beanspruchten Primat im Kirchenregiment aufgefasst werden müssen und ihr Ursprung daher spätestens in die sechziger Jahre des zweiten Jahrhunderts fallen. Es ist nicht nöthig, die Argumente Böhmer's für diese seltsame Ansicht aufzuführen und zu widerlegen.

Wieder ruhte die Forschung einige Jahre, bis Pitra i. J. 1864 seine „Juris ecclesiastici hist. monumenta“ (T. I. Romae) herausgab. In diesen hat Pitra auch die ap. KO. abgedruckt<sup>25)</sup>, und zwar auf Grund einer neuen, nicht ganz resultatlosen Vergleichung des Cod. Vindob. und eines zum ersten Mal von ihm benutzten Cod. Ottobon. saec. XIV. (Ottob. gr. 408). Hier fand sich unter dem Titel *Ἐπιτομή ὁρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως* ein Stück der ap. KO. und zwar fast genau in demselben Umfange, wie es die syrische Edition geboten hatte, nämlich c. 4—13 umfassend mit einem Schlusscapitel, welches in dem Cod. Vindob. und den orientalischen Handschriften fehlt. Von dem im Cod. Vindob. gebotenen Texte unterscheidet sich aber der neue Ottob. noch dadurch, dass er sehr viel kürzer ist, d. h. viele Sätze nicht bietet, welche dort sich finden. Pitra sah die Recension im Ottob. als einen Auszug an, worauf auch schon die Aufschrift „Ἐπιτομή“ führe, machte auf die hervorragende Rolle aufmerksam, welche Petrus in der ap. KO. spiele, beurtheilte aber sonst die ganze Schrift höchst abschätzig, indem er sie als eine Compilation auffasste,

---

seiner 2. Ausgabe der ap. KO. (1856) keinen Gebrauch gemacht hat. Auch Bunsen ist (Analecta Ante-Nicaena Vol. III p. 372 sq.) auf die grosse ägyptische Sammlung der apostolischen Rechtsordnungen und in diesem Zusammenhang auf das erste Stück derselben, die ap. KO., eingegangen (auf Grund der Tattam'schen Publication), ohne etwas Erhebliches oder Gesichertes beizubringen.

25) P. 75—86.

die, so wie sie vorliege, erst nach dem Jahre 381 angefertigt sei, übrigens mehrere störende Zusätze erlitten habe.

Zwei Jahre später gab Hilgenfeld in seinem „*Novum Testamentum extra canonem receptum*“ (fasc. IV p. 93—106) die ap. KO. — es ist m. W. die 5. griechische Edition — heraus. Über neue Hilfsmittel verfügte er nicht, recensirte aber den Text sorgfältig aufs neue nach den Ausgaben Bickell's, Lagarde's und Pitra's. In der dem Abdruck der Schrift vorangestellten Einleitung suchte er zu beweisen, dass die ap. KO. die von Rufin unter der Aufschrift „*Duae viae vel iudicium Petri*“, von Hieronymus unter der Aufschrift „*Petri iudicium*“ erwähnte Schrift sei. „*Hunc esse librum, quem Rufinus ‚Duae viae vel iudicium Petri‘ appellavit, nemo vidit*“ (p. 95)! Allein Hilgenfeld ist es entgangen, dass schon 12 Jahre vor ihm der Anonymus im „*Christian Remembrancer*“ dieselbe Hypothese aufgestellt hatte, nur, wie es scheint, mit etwas geringerer Sicherheit (s. oben). Hilgenfeld dagegen hielt alle Zweifel für ausgeschlossen. Da er noch zudem dieselbe Folgerung aus jener Clemensstelle, die Lagarde entdeckt hatte, wie dieser zog, so war es ihm gewiss, dass die „*Duae viae vel iudicium Petri*“ des Rufin eine Schrift des 2. Jahrhunderts seien. Er ging aber noch einen Schritt weiter und stellte die Behauptung auf, ohne die Bickell'schen Bedenken zu widerlegen, dass die ap. KO. die directe Quelle für den Verfasser des 7. Buches der Constitutionen gewesen sei. Dagegen brachte er sie mit der eusebianischen *Ἀδελφὴ τῶν ἀποστόλων* in keinen näheren Zusammenhang, divinirte vielmehr in Betreff dieser Schrift (l. c. p. 79—92) in einer anderen Richtung und erklärte kurzweg, Rufin habe in seinem Verzeichniss die ap. KO. (= *Dua viae* etc.) der *Ἀδελφὴ τῶν ἀποστόλων* des Eusebius und Athanasius einfach substituirt, beide Schriften seien stofflich verwandt. Übrigens nahm auch Hilgenfeld umfangreiche Interpolationen in der ap. KO. in den uns überlieferten Handschriften an. Den Entstehungsort der Schrift meinte Hilgenfeld auf gewisse, recht unsichere Beobachtungen hin in Kleinasien suchen zu müssen. Im Ganzen muss man sagen, dass durch diese Kritik nicht eben ein Fortschritt über die von Bickell so glücklich behauptete Position gemacht worden ist.

Wieder ruhten die Untersuchungen 12 Jahre, da lenkten von Gebhardt und der Verf. dieser Zeilen in ihrer Ausgabe



des Barnabasbriefs (1878 p. XXVIII sq.) wieder zu Bickell zurück, und zugleich war es Gebhardt vergönnt, das Material um eine sehr wichtige Handschrift zu vermehren. Er sah in Moskau auf der Synodalbibliothek einen Cod. gr. CXXV, membran., saec. X. — also den ältesten Zeugen — ein, der unter sehr verschiedenen Stücken an 11. Stelle mit der Aufschrift: *Ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, eine Abhandlung enthält, die der ap. KO. c. 4—14 entspricht. Was dieser Mosquensis bietet, deckt sich also im Umfang fast genau mit dem, was der Ottob. und Syrus enthält. Allein im Einzelnen sind grosse Abweichungen. Im Vergleich zum Vindob. erscheint der Mosq. ebenso wie der Ottob. als eine Verkürzung; allein es sind nicht immer dieselben Stellen, die gekürzt sind<sup>26</sup>). Gebhardt untersuchte nun auch das Verhältniss des Barnabasbriefes zu dem 7. Buche der ap. Constit. und zu der ap. KO. und kam wie Bickell zu dem Schlusse: „Ratio autem Constitutionum librum VII. inter et Iudicii librum (ap. KO.) intercedens eiusmodi est ut difficile sit ad diiudicandum utrum ex ipso Barnaba uterque an alter ex altero hauserit; nisi forte ex libro quodam perditio utrumque pendere censendum est“. Er belegte die zuletzt ausgesprochene Hypothese durch Beispiele und äusserte sich betreffs der Hilgenfeld'schen Identificirung der ap. KO. mit den „Duae viae“ des Rufin: „non desunt quae scrupulum inicere possint“. In Übereinstimmung mit ihm erklärte der Verf. dieser Zeilen (l. c. p. XLVI), dass er seine frühere Beistimmung zu der Annahme Lagarde's, dass die ap. KO., so wie sie vorliege, dem 2. Jahrhundert angehöre, zurückziehe, und nahm an, dass lediglich eine Quelle der ap. KO. dem 2. Jahrhundert zuzuweisen sei, welche Clemens Alex. neben dem unbekannten Verf. der ap. KO. seinerseits auch benutzt habe<sup>27</sup>).

26) S. den Abdruck der vom Mosq. dargebotenen Recension nach einer Abschrift von W. Schlau in unserer Ausgabe des Barnabasbriefes p. XXIX sq.

27) Die Artikel von Hergenröther („Kirchenordnung“) in Kaulen's Encyclopädie I S. 1147 f., von Mejer in Herzog's Realencykl. 2. Aufl. I S. 562 und von Shaw im Diction. of Christian Antiq. I p. 123 sq. dürfen übergangen werden, da sie nur in Kürze referiren. Was oben über den Artikel im „Christian Rememb.“ bemerkt worden, ist der Abhandlung von Shaw entnommen. Auch in Bunsen's „Hippolyt“ I S. 484 f. sollen sich Bemerkungen über die ap. KO. finden.

Ein Jahr, bevor unsere zweite Ausgabe des Barnabasbriefes erschienen war, hatte bereits Lightfoot<sup>28)</sup> auf einen neuen handschriftlichen Zeugen für die ap. KO. hingewiesen. Aus der Murray'schen Collection hatte das brittische Museum eine thebanische Pergamenthandschrift erworben, die jene Handschrift, welche Tattam und Lagarde benutzt hatten (s. oben), nicht nur durch ihr hohes Alter (datirt auf 722 Diocl. = 1006 p. Chr. n.) weit übertrifft, sondern auch die Stücke bietet, welche dort fehlen. Auf sie lenkte Lightfoot die Aufmerksamkeit (Brit. Mus. Orient. 1320). Er beschrieb sie genau, und es ergab sich, dass sie das grosse ägyptische Rechtsbuch (die 127 Canones) enthält und zwar, wie zu erwarten, in zwei Bücher eingetheilt. Lightfoot konnte nun mit wünschenswerther Sicherheit zeigen, dass die memphitische Edition eine Übersetzung und Bearbeitung dieser thebanischen sei, und bemerkte betreffs der äthiopischen: „The Ethiopic Version seems to follow the Thebaic throughout, and was in all probability translated from it“. Somit war das wichtige Ergebniss gesichert, dass die memphitische und äthiopische Edition Töchtereditionen der thebanischen sind, und zugleich lag nun die letztere in einer verhältnissmässig sehr alten Handschrift (a. d. 1006) war.

Aus dieser gab i. J. 1883 de Lagarde in seinen „Aegyptiaca“<sup>29)</sup> die ap. KO. („canones ecclesiastici“) heraus und machte zugleich darauf aufmerksam, dass Tattam's Exemplar direct aus diesem Codex v. J. 1006 geflossen sei<sup>30)</sup>.

So vieles für den Text der ap. KO. seit Bickell geschehen war — eine gründliche Untersuchung der Schrift selbst fehlte noch immer. Es ist Krawutzky's Verdienst, in einer umfangreichen Abhandlung: „Über das altkirchliche Unterrichtsbuch „Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus““ (Quartalschr. 1882 III S. 359—445) die so wichtige Schrift zum ersten Male auf ihren Inhalt und auf ihr Verhältniss zu anderen verwandten Schriften gründlich untersucht zu haben. Ein empfindlicher Mangel seiner Untersuchung ist die Nichtberücksichtigung der gerade hier so wichtigen Tradition, namentlich der orientalischen

28) S. Clement of Rome. App. (1877) p. 273 not. 1. p. 466 sq.

29) Gottingae 1883.

30) S. auch Gött. Gel. Anz. 1883 St. 45 S. 1410 f.

— aber auch der Mosquensis ist übersehen worden, sowie Gebhardt's und meine Gegenbemerkungen gegen Hilgenfeld —; indessen abgesehen hievon muss man dieser Abhandlung nachrühmen, dass ihr Verfasser mit sicherem Blick die entscheidenden Punkte in den verwickelten Fragen erkannt, die Quellenverhältnisse in der Hauptsache richtig durchschaut und die Fehler der Hilgenfeld'schen Kritik corrigirt hat. So bezeichnet diese Untersuchung einen wirklichen Fortschritt über Bickell hinaus und hat durch die Entdeckung der *Μεταχρήσις τῶν ἀποστόλων* glänzende Bestätigungen erlangt. Die Hauptergebnisse der Arbeit Krawutzky's waren folgende:

1) Aus dem Barnabasbrief (Schlusstheil) ist schon im 2. Jahrhundert eine Beschreibung der zwei Wege des Lichts und der Finsterniss als besondere Schrift zusammengestellt worden.

2) Diese Schrift wurde frühzeitig als kirchliches Lese- und Unterrichtsbuch gebraucht und ist schon von Clemens Alexandrinus als *γραφή* benutzt worden.

3) Sie erhielt den Titel: „Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus“, weil dem Namen des Barnabas eine höhere Autorität entgegengestellt werden sollte, sei es dass der Verfasser wirklich eine Entscheidung beim Lehrstuhl in Rom eingeholt (!) oder schon auf Grund der eigenen Vertrautheit mit der katholischen Lehre seine Richtigstellung des Barnabasbriefes als Entscheidung des Petrus oder nach Petrus bezeichnet hat.

4) Diese Schrift ist in Ägypten entstanden und hatte ihr nächstes Verbreitungsgebiet ebendasselbst.

5) Die sog. ap. KO. hat „Die zwei Wege“, aber daneben auch die Quelle derselben, den Barnabasbrief, benutzt. Den Weg des Todes hat sie gestrichen in der Ausführung, obgleich die Quelle ihr denselben bot.

6) In der Schrift „Zwei Wege“ waren die einzelnen Sprüche noch nicht an die zwölf Apostel vertheilt; diese Vertheilung hat erst der Verf. der ap. KO. vorgenommen.

7) Die sog. ap. KO. hat ausser den „zwei Wegen“ noch andere, zum Theil sehr alte Rechtsvorschriften verwerthet. Der Plan ihres Verfassers bestand darin, was ihm an älteren Sittenregeln und Rechtsvorschriften bekannt war, zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden unter der Flagge des unmittelbar Apostolischen.

8) Die ap. KO. fällt ihrem Ursprunge nach in das 4. Jahrhundert, d. h. in die Zeit der Entstehung der Recension der apost. Constitutionen in 8 Bücher oder kurz vorher.

9) Die ap. KO. ist wahrscheinlich in Ägypten oder in Syrien entstanden.

10) Ausser Clemens Alex. und dem Verf. der ap. KO. hat auch der Verfasser des 7. Buches der apostolischen Constitutionen die „zwei Wege“ benutzt.

11) Derselbe hat die ap. KO. nicht gekannt (der Satz soll auch umgekehrt gelten).

12) Der Verf. des 7. Buches der Constitutionen hat ausser den „zwei Wegen“ auch den Barnabasbrief direct benutzt.

13) Aus der ap. KO. und dem 7. Buch der Constitutionen lässt sich mithin die Schrift „Zwei Wege“ noch herstellen (dies hat Krawutzky S. 430—445 versucht).

Von diesen 13 Ergebnissen, welche aus der Untersuchung Krawutzky's von mir abstrahirt worden sind, ist die Mehrzahl durch die Entdeckung der *Αἰδαχὴ τῶν ἀποστόλων* — und zwar zum grösseren Theile unwidersprechlich — bewiesen. Gewiss ein Resultat, auf welches der Verf. mit Recht stolz sein darf! Zwei jener Sätze freilich — der 3. und 12. — sind ohne Zweifel unhaltbar. Auf den 12. kann Krawutzky mit Leichtigkeit verzichten, ohne an seinem Gesamtergebniss etwas Wesentliches ändern zu müssen; anders steht es mit dem dritten. Man hat es nicht selten in der Geschichte der Kritik erlebt, dass der siegreiche Gegner dem Besiegten das Haus niederreisst, um auf den Trümmern einen haltbareren Neubau zu errichten, dabei aber eine Mauer stehen lässt, die der Conservirung nicht werth ist. So ist es auch Krawutzky gegangen. Er widerlegte die Hilgenfeld'sche Identificirung der ap. KO. mit der von Rufin citirten Schrift „*Duae viae vel iudicium Petri*“, aber er glaubte, die von ihm ermittelte Quelle der ap. KO. mit dieser Rufin'schen Schrift kurzweg identificiren zu dürfen, und er dachte ebenso wenig wie Hilgenfeld an die *Αἰδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, obgleich doch Bickell schon auf sie hingewiesen hatte. Jene von Krawutzky empfohlene Identificirung ist nun gewiss nicht so bedenklich und verhängnissvoll als die Hilgenfeld'sche, ja sie ist vielleicht sogar richtig; aber mehr als bedenklich sind die Folgerungen, die Krawutzky aus dem Titel „*Iudicium Petri*“ für die



Ursprungsverhältnisse der alten Schrift des 2. Jahrhunderts gezogen hat. Es sind ultramontane Einfälle (S. 382 f. 417), die man im Interesse des tüchtigen Kritikers auf sich beruhen lässt. Setzt man überall, wo Krawutzky „*Duae viae vel iudicium Petri*“ schreibt, vielmehr *Αἰδοαὶ τῶν ἀποστόλων* ein, so ist an der Krawutzky'schen Arbeit — von einigen Eigenthümlichkeiten abgesehen — nichts zu tadeln und sie stellt sich auch in ihrer Reconstruction der ersten Hälfte der *Αἰδοαὶ τῶν ἀποστόλων* als ein kritisches Meisterwerk dar, wie wir wenige in der Geschichte der literarischen Kritik aufzuweisen haben.

Leider konnte diese Abhandlung von Lipsius für seine eindringenden Untersuchungen über die Legende von der Aposteltheilung noch nicht verwerthet werden<sup>31)</sup>. Er ist daher in Bestimmung der Abfassungszeit der ap. KO. bei den Hypothesen Lagarde's und Hilgenfeld's stehen geblieben.

Der Entdecker der *Αἰδοαὶ τῶν ἀποστόλων*, Bryennios, bemerkte selbst sofort die grosse Verwandtschaft zwischen dieser Schrift und der ap. KO. oder richtiger die Benutzung der ersteren durch die letztere. Das 9. Capitel seiner Prolegomena (p. ξθ'—πγ') hat er der Vergleichung der beiden Schriften gewidmet. Aber er hat sich — und das war allerdings zunächst die Hauptsache — damit begnügt, die ap. KO. nach der von Hilgenfeld dargebotenen Recension (mit Zuziehung der Recension Lagarde's) zum Abdruck zu bringen und durch den Druck die Stellen hervorzuheben, welche der Verfasser der ap. KO. der *Αἰδοαὶ* entnommen hat. Was er in der Einleitung über den Ursprung der ap. KO. bemerkt hat, ist abgesehen von der Zurückweisung der Hilgenfeld'schen Hypothese nicht erheblich und nicht richtig, da ihm Krawutzky's Untersuchung sowie die Entdeckung des Mosquensis nicht bekannt geworden ist. Bryennios nimmt an<sup>32)</sup>, dass die ap. KO. eine „ὁ μετὰ σπονδῆς“ angefertigte Compilation aus dem Barnabasbrief, der *Αἰδοαὶ*, den apostolischen Constitutionen und aus anderen alten Schriften sei, die also frühestens dem Ende des 4. Jahrhunderts zugewiesen werden müsse. Diese Hypothese ist, wie sich Bryennios selbst aus den von ihm ge-

31) Die apokryphen Apostelgeschichten I. Bd. (1883) S. 11—34 (s. S. 15. S. 21 f.).

32) S. ξθ' sq.

gegebenen Texten leicht hätte überzeugen können, unhaltbar; denn die völlige Unabhängigkeit der ap. KO. von dem 7. Buche der ap. Constitutionen liegt am Tage.

Im Vorstehenden habe ich die Geschichte des Auftauchens und der Kritik der ap. KO. in Kürze darzulegen versucht. Es spiegelt sich in ihr in nicht erfreulicher Weise der Zustand der patristischen Wissenschaft. Wie von ungefähr werden durch glückliche Umstände ab und zu Bausteine zugeführt; die Baumeister kennen nicht selten nur einen Theil des vorhandenen Materials, kennen sich häufig unter einander nicht, und so schreitet die Arbeit nur langsam fort, und das Auferbaute muss leider oftmals wieder niedergerissen werden. Jetzt endlich sind wir in Bezug auf die ap. KO. so weit, dass wenigstens eine Reihe von entscheidenden Fragen mit Sicherheit beantwortet werden kann<sup>33)</sup>. Aber Räthsel bleiben noch immer übrig, und gleich an der Schwelle der Untersuchung begegnet uns ein Problem, welches zur Zeit noch nicht vollkommen gelöst werden kann.

Welches ist die ursprüngliche Gestalt der ap. KO. und welches ist ihre ursprüngliche Aufschrift? Diese Fragen scheinen zuerst aufgeworfen werden zu müssen; aber da sie nöthigen würden, sofort zur Aufstellung von Hypothesen überzugehen, ist es methodisch angezeigt, zunächst diejenige Form der Schrift festzuhalten und bei ihr einzusetzen, welche durch den Vindob. sowohl als durch die afrikanischen Editionen übereinstimmend bezeugt ist. Hier ist ein fester Boden gegeben; denn die geradezu vollkommene Übereinstimmung der alten thebanischen Edition der ap. KO. (nach dem MS. Brit. Mus. Orient. 1320 vom J. 1006) und der Fassung derselben im Cod. Vindob. ist die sicherste und wichtigste Beobachtung, die sich hier machen lässt.

In dieser Gestalt ist die ap. KO. eine kirchenrechtliche

33) Der Text der ap. KO., welchen ich unten veröffentlicht habe, ruht auf dem Vindob., Ottob., Mosq., dem Syrer, dem Äthiopen und der *Αιδαχχῆ*, die sich hie und da als ein freilich mit Vorsicht zu verwerthendes Hülfsmittel erwiesen hat. Einige Lesarten der memphitischen Edition habe ich den *Analectis Ante-Nic.* II p. 451 sq. entnommen. Diese Edition trägt bei der Jugend der Version wenig aus. Bedauern aber muss ich es, die alte thebanische Recension, deren Veröffentlichung wir Lagarde verdanken, nicht haben benutzen zu können, da mir die Kenntniss des Koptischen abgeht.

Urkunde ersten Ranges geworden, welche das grosse Rechtsbuch der Süd- und Nordägypter, der Äthiopen und der ägyptischen Araber eröffnet hat und noch eben Gültigkeit bei diesen Christen der Nilländer zu besitzen scheint. An Bedeutung und Ansehen lässt sich das 7. Buch der Constitutionen nicht im Entferntesten mit unsrer Schrift messen. Nur gewisse Theile des 8. Buchs der apostolischen Constitutionen können mit der ap. KO. in dem Ansehen, welches sie genossen haben und noch genießen, wetteifern. Wie ist die Schrift entstanden? Ein Blick auf die *Λιδαχή τῶν ἀποστόλων* giebt darüber die ersten Aufschlüsse.

Vergleicht man die beiden Schriften, so fallen folgende Übereinstimmungen und Verschiedenheiten auf:

1) Der Umfang beider Schriften ist nahezu derselbe: die *Λιδαχή* umfasst — den Stichos zu 37 Buchstaben gerechnet — c. 294, die ap. KO. c. 260 Stichen; die ganze Differenz beträgt also nicht mehr als 34 Stichen. Bringt man in Anschlag, dass die *Λιδαχή* wahrscheinlich fortlaufend geschrieben war, die ap. KO. dagegen viele Halbzeilen hatte, sofern die einzelnen Apostelsprüche vermuthlich auf neuen Zeilen begannen, so verschwindet die Differenz des Umfangs beider Schriften nahezu vollständig.

2) In der *Λιδαχή* werden zuerst Sittenregeln gegeben, dann cultische und Rechts-Verordnungen; dasselbe ist in der ap. KO. der Fall.

3) Die *Λιδαχή* giebt sich als *Λιδαχή κυρίου διὰ τῶν ἐβ' ἀποστόλων*, nicht anders die ap. KO. (s. c. 2), nur dass sie zur vollständigen literarischen Fiction dabei übergeht.

4) Die Sittenregeln der ap. KO. (c. 4—14) sind wörtlich aus der *Λιδαχή* herübergenommen (*Λιδ.* c. I, 1—IV, 8), und zwar mit verhältnissmässig sehr geringen Änderungen, Auslassungen und Zusätzen<sup>34)</sup>. Ein Grund aber, wesshalb der Bearbeiter bei

---

34) Von den Auslassungen kommt eigentlich nur das Fehlen des ganzen Abschnittes c. I, 3—6 in Betracht; indessen diese Ausmerzung kennzeichnet den Standpunkt des Verfassers. Der Verf. des 7. Buches der Constitutionen hat durch „Erklärungen“ hier nachzuhelfen gesucht; unser Verf. streicht einfach die Feindesliebe, den Verzicht auf das Recht und die vollkommene Freigebigkeit vollständig. Auf die kleinen Auslassungen in c. 6 und 11 sei nur hingewiesen. Das „ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει“ ist auch Const. App. VII, 4 fortgefallen; das Bild war eben ungewöhnlich. Die Voranstellung des „κενός“ vor „ψευδής“ c. 6 ist desshalb anzumerken,

*Αἰδ.* IV, 8 abbrach, also nicht nur den c. 4 angekündigten Todesweg (*Αἰδ.* c. V), sondern auch die Schlussverse des Lebensweges ausgelassen hat (*Αἰδ.* IV, 9—14), ist nicht ersichtlich<sup>35)</sup>. Diese Auslassung ist um so auffallender, als bis c. 13 erst 10 Apostel gesprochen hatten. Was der 11. (Bartholomäus) sagt, ist nicht mehr der *Αἰσαχμή*, sondern dem Barnabasbrief c. 21, 2—4. 6; 19, 11 entnommen; demselben Briefe aber entstammt auch ein Satz in c. 4, ferner ein Satz in c. 12, endlich finden sich Anklänge an diesen Brief in dem grossen Zusatz c. 8. Zusammenfassend muss also gesagt werden: die c. 4—14 der ap. KO. stellen sich als eine leichte Bearbeitung der *Αἰδ.* I, 1—IV, 8 dar mit Zuziehung des Barnabas-

weil auch Const. App. VII, 4 diese Reihenfolge erscheint (gegen *Αἰδ.* II, 5). Dies ist aber der einzige Fall, in welchem man versucht sein könnte, den überlieferten Text der *Αἰσαχμή* nach der ap. KO. zu corrigiren; denn dass die Bearbeiter beide (ap. KO. 13; Const. App. VII, 11) „ἐν προσευχῇ σου“ zu „ὁ δὲ δυνήσεις“ (*Αἰδ.* IV, 4) hinzufügen, kann nicht in Betracht kommen, da dieser erklärende Zusatz sehr nahe lag. Ohne Bedeutung ist c. 10 das „εἰδέναι μηδὲ ἀκοῦεν“ statt „βλέπειν“ und die Correcturen von evangelischen Sprüchen in der *Αἰσαχμή* nach dem Schrifttext (c. 4. 11). Was nun die Zusätze betrifft, so finden sich solche ap. KO. c. 6. 7. 8. 12. 13. Von diesen fallen nur die in c. 8 und 12 — eigentlich auch nur dieser — ins Gewicht. Der erstere ist eine in unbeholfener Sprache angebrachte Ausführung über die böse Lust, die nichts wirklich Charakteristisches bietet (der Zorn ist als männliches, die Lust als weibliches Dämonium bezeichnet); der zweite dagegen ist aller Beachtung werth. Während nämlich die alte *Αἰσαχμή* — das Gebot des Barnabasbriefes allerdings auch schon weiterführend — von den Pflichten in Bezug auf Jeden redet, der das Wort Gottes verkündigt, bezeichnet die ap. KO. diesen näher als den Parochus der Gemeinde, der die Glieder derselben getauft hat, und während die *Αἰσαχμή* ermahnt, täglich mit den „Heiligen“, d. h. mit allen Gemeindegliedern, zu verkehren, gebietet die ap. KO. zunächst den Verkehr mit dem Parochus und erwähnt dann erst die Gemeindeglieder. Endlich schiebt die ap. KO. hier die Pflicht der Unterhaltung des Parochus durch die Gemeinde ein; sie thut dies aber in Sätzen, die der zweiten Hälfte der *Αἰσαχμή* (c. X, 3. XIII, 1. 2) entnommen sind, und bekundet so — was zu wissen sehr willkommen ist —, dass wirklich die alte Schrift ihrem Verfasser vollständig vorgelegen hat.

35) Der Verf. scheint c. 15 aber selbst anzudeuten, dass er eine ihm vorliegende Quelle nicht vollständig ausgeschrieben hat; denn er fährt dort also fort: τὰ περὶ τῶν λοιπῶν νουθεσιῶν αἱ γραφαὶ διδάξουσιν.



briefes, d. h. derjenigen Urkunde, aus welcher *Αιδ.* I—V selbst geflossen ist.

5) Den Abschnitt c. 4—14 hat der Verf. der ap. KO. selbst als *ἐντολαί*, die auf dem Herrnwort beruhen (c. 2), resp. als *ρονθεΐσαι* (c. 15) bezeichnet, über welche „die Schriften“ das Weitere enthalten; die folgenden Anordnungen sind als *διατάξεις κατὰ κέλευσιν τοῦ κυρίου* bezeichnet und sehr äusserlich ange-reiht (c. 15; s. auch c. 1). Sie haben mit der *Λιδαγὴ τῶν ἀποστόλων* schlechterdings nichts mehr gemeinsam; wohl aber lässt sich aus ihnen als Bruchstück einer älteren Schrift zunächst c. 16—21 mit Sicherheit ausscheiden. Dieselbe enthielt Anordnungen über Bischöfe, Presbyter, Lectoren Diakonen und Wittwen, und ist keinesfalls später zu setzen als auf das erste Drittel des 3. Jahrhunderts. Der Bearbeiter — nicht erst ein späterer Interpolator — hat aber diese ältere Schrift mindestens an zwei Stellen in höchst schülerhafter Weise corrigirt, da er weder die Zahl von zwei Presbytern noch von drei Diakonen mehr für genügend gehalten hat<sup>36)</sup>.

36) Die Dinge liegen hier völlig klar. So wie der Text der ap. KO. lautet, werden gefordert für jede Gemeinde ein Bischof, mindestens drei Presbyter, ein Lector, Diakonen in unbestimmter Zahl und drei Wittwen. Sofort fällt die Unbestimmtheit der Zahl bei den Diakonen auf. Nun lautet aber die Anordnung (c. 20): *διάκονοι καθιστάθωσαν. γέγραπται ἐπὶ τριῶν σταθῆσεται πᾶν ἔθνος κυρίου*. Also ist — wird man sofort mit Bickell (a. a. O. S. 125) vermuthen — „*τρεῖς*“ vor „*γέγραπται*“ ausgefallen, und diese Vermuthung erscheint um so wahrscheinlicher, als γ' vor „*γέγραπται*“ sehr leicht von einem Abschreiber übersehen werden konnte. Allein so gewiss es ist, dass dieses „*τρεῖς*“ zu ergänzen ist, so sehr muss man sich hüten, nicht den Verfasser der ap. KO. selbst zu corrigiren. Nicht nur fehlt nämlich in allen Handschriften das *τρεῖς*, sondern auch eine andere Zahl ist in der ap. KO. corrigirt. C. 17 heisst es nämlich nach der Anordnung des Johannes nicht, dass drei, sondern dass zwei Presbyter vom Bischof eingesetzt werden sollen. Allein alsdann lesen wir (c. 18): *Πάντες ἀντίπουν ὅτι οὐ δύο, ἀλλὰ τρεῖς*. Also Johannes wird von allen anderen Aposteln corrigirt und die Zahl von ihnen auf drei erhöht. Aber in wie erbärmlicher Weise hat der Verf. der ap. KO. diese Correctur vorgenommen! Er hat lediglich die oben genannten Worte und die anderen „*Ἰωάννης εἶπερ καλῶς ἐπεμνήσατε, ἀδελφοί*“ eingeschoben, aber die Begründung nicht der Dreizahl gegeben, sondern vielmehr die ihm überlieferte Begründung der Zweizahl der Presbyter beibehalten; ganz ebenso wie er c. 20 bei den Dia-

6) Eine dritte Quellschrift, die der Verf. der ap. KO. verwerthet hat, beginnt mit c. 22; denn dieses Cap. ist seinem Inhalte nach eine Doublette zu c. 20, kann also nicht aus der-

konen das „*τρεις*“ gestrichen, aber die Begründung für dasselbe: „*ἐπὶ τριῶν σταθίσεται πᾶν ῥῆμα κυρίου*“ beibehalten hat. Dass nämlich die Worte: „*εἴκοσι γὰρ καὶ τέσσαρες εἰσι πρεσβύτεροι, δώδεκα ἐκ δεξιῶν καὶ δώδεκα ἐξ ἐναντίων· οἱ μὲν γὰρ ἐκ δεξιῶν δεχόμενοι ἀπὸ τῶν ἀρχαγγέλων τὰς φιάλας προσφέρουσι τῷ δεσπότῃ, οἱ δὲ ἐξ ἀριστερῶν ἐπέχουσι τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων*“, sowie die anderen: „*οἱ ἐκ δεξιῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τῶν ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήριον, οἱ ἐξ ἀριστερῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τοῦ πλήθους*“, die Zweizahl der Presbyter begründen sollen und nicht die Dreizahl, liegt auf der Hand. Das, worauf es dem Verf. ankommt, ist auch nicht die 12 + 12 Zahl, sondern der eine Presbyter zur Rechten und der eine Presbyter zur Linken. Dass auch unter Umständen Zwei genügen, zeigt der zweite Satz sehr deutlich: der Verf. hat nämlich nicht „*προνοήσονται τοῦ ἐπισκόπου*“ sondern „*τῶν ἐπισκόπων*“ geschrieben. Die Quelle bot also die Anordnung „zwei Presbyter, drei Diakonen“; diese Zahlen aber waren dem Verf. der ap. KO. zu niedrige und er corrigirte sie daher. Er selbst, nicht etwa erst ein Interpolator hat sie corrigirt; denn bereits in c. 3 bereitet der Verf. auf die Correctur vor. Derselbe Johannes, der c. 18 berichtigt wird, muss c. 3 vorausschicken: „*ἐάν τις δοκῇ τι σὺμμορον λέγειν, ἀντιλεγέσθω αὐτῷ*“. Diese Worte können sich nur auf c. 18 beziehen. Hiernach — Krawutzky allein hat bereits im Wesentlichen hier das Richtige gesehen S. 400—403, während Bickell, Hilgenfeld und Böhmer in die Irre gegangen sind — darf also an dem überlieferten Text der ap. KO. in c. 18 und 20 nicht corrigirt werden; dagegen ist für die Quellschrift in c. 18 die Dreizahl zu tilgen und in c. 20 einzusetzen.

Das Alter dieser ältesten Schrift (c. 16—21), welche wir über die *κατάστασις τοῦ κλήρου* besitzen, lässt sich aus folgenden Eigenthümlichkeiten derselben feststellen:

- 1) Die Apokalypse Joh. und die Pastoralbriefe sind bereits bei dieser „*ordinatio ecclesiasticae disciplinae*“ (Murat. Fragm. 62 sq.) benutzt; das weist frühestens auf das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts.
- 2) Bischof, Presbyter, Diakonen sind streng geschieden; daneben findet sich schon der Lector (c. 19), der uns zuerst bei Tertulian (de praeser. 41) begegnet. Der Lector ist aber merkwürdiger Weise, als das Amt eines Evangelisten versehend, den Diakonen vorangestellt, was sich sonst m. W. nirgends findet, so hoch auch z. B. Cyprian (ep. 38, 39) das Lectorenamt stellt. Weder Subdiakonen (sie sind seit der decianischen Zeit nachweisbar) noch die übrigen niederen Kirchenbeamten sind genannt. Diese Beobachtungen führen auf den Anfang des 3. Jahrhunderts.

selben Schrift stammen. Diese dritte Quellenschrift, in welcher der 1. Clemensbrief benutzt ist (s. c. 22; c. 23), und welche bis c. 29 reicht, stellt sich als die zweite Hälfte einer *Διαταγή* dar, in welcher von der *κατάστασις τῆς ἐκκλησίας* gehandelt war. Der Verf. der ap. KO. hat sie in sehr ungeschickter und äusserlicher Weise mit der Schrift *κατάστασις τοῦ κλήρου* verknüpft. Dieser entnahm er die Anordnungen über Bischof, Presbyter, Lector, Diakonen und Wittwen, jener Anordnungen über Diakonen, Laien und Weiber. So entstand die Doublette. Diese dritte Quellenschrift steht, was ihr Alter betrifft, wahrscheinlich zwischen der *Λιταρχή τῶν ἀποστόλων* und der *Κατάστασις τοῦ κλήρου* und gehört jedenfalls noch dem 2. Jahrhundert an. Die Dialogisirung ist (wie c. 17. 18) zum Theil erst vom Verfasser der ap. KO. eingeführt<sup>37)</sup>.

- 3) Die Wahl des Bischofs liegt ganz in den Händen der Gemeinde. Der Verf. setzt kleine Gemeinden, in denen nicht einmal zwölf stimmfähige Glieder sind, voraus. In diesem Fall verlangt er Zuziehung von auswärtigen Brüdern, aber nicht von Bischöfen, sondern von Laien. Diese Anordnung macht es wiederum empfehlenswerth, sich nicht weit v. J. 200 mit der Abfassung der Schrift zu entfernen. Die Zulassung beweibter und ungebildeter Bischöfe giebt keine festen chronologischen Anhaltspunkte, ebensowenig die interessante Anordnung über die Presbyter und ihre Functionen (zu *συμμεύσται* s. die Note Zahn's zu Ignat. ad Eph. 12, 2; zu den beweibten und ungebildeten Bischöfen die wichtige Mittheilung in dem Heiligenkalender der koptischen Christen [hrsg. von Wüstenfeld I S. 66] über den Bischof Demetrius, den Zeitgenossen des Origenes: „Demetrius war ein ungelehrter Landmann, der die Schrift nicht kannte; er war mit einer Frau verheirathet und lebte mit ihr, bis er Patriarch wurde“).
- 4) In der Anordnung über die Wittwen ist die Bestimmung merkwürdig, dass Zwei von den Dreien im Gebet verharren sollen für Alle, die in Anfechtung sind und zugleich „*πρὸς ἀποκαλύψεως περὶ οὗ τῆς δόξης*“. Dies setzt ebenfalls Zustände voraus, die man in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts noch erwarten kann — z. B. in den chiliastischen Kreisen ägyptischer Landgemeinden —, die sich aber schwerlich lange nach d. J. 250 noch erhalten haben.

37) Betreffs c. 22—29 hat auch Krawutzky das Richtige völlig verfehlt, Besseres bietet Hilgenfeld, der c. 24—29<sup>a</sup> ausscheiden wollte. Zunächst: die Capitel 22—29 gehören zusammen; denn sowohl c. 22 als c. 26 wird Jesus einfach als „*ὁ διδάσκαλος*“ bezeichnet, während sich diese Bezeichnung in der ganzen ap. KO. sonst nicht findet (er heisst sonst *κύριος*).

Die ap. KO. ist also eine Compilation aus vier alten Schriften, der *Αιδαχή*, dem Barnabasbrief, und zwei anderen Schriften, von denen die eine aus dem Anfang

Sind aber c. 22 und c. 26 von einem Verfasser, so auch unwidersprechlich c. 22—28. Dazu kommt, dass die Abfolge „Diakonen, Laien, Weiber“ eine wohlgeordnete ist. Das Stück bekundet sein hohes Alter durch folgende Eigenthümlichkeiten.

- 1) Jesus wird einfach *ὁ διδάσκαλος* genannt.
- 2) An die Diakonen sind sofort die Laien angeschlossen; es fehlen also noch die unteren clerischen Stufen (zu bemerken ist, dass den tüchtigen Diakonen das Bischofsamt in Aussicht gestellt wird).
- 3) Die Frage ist zur Zeit der Abfassung dieses Stückes noch controvers gewesen, resp. bedurfte noch einer bestimmten Entscheidung, ob die Weiber die *προσφορά τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος* (c. 24—26. 28.) leisten dürfen. Feststand, dass sie kirchlich mit der *διακονία* in Bezug auf hilfsbedürftige Frauen zu betrauen seien, aber eben auf Grund dieses Amtes, verglichen mit dem Amt der Diakonen, müssen damals Einige gefolgert haben, dass sie auch bei dem Abendmahlsgottesdienst, wie die männlichen Diakonen, functioniren könnten. Dieser Folgerung tritt die alte Schrift entgegen. Sie bestätigt den Diakonissendienst der Hülfsleistung, aber sie spricht den Weibern jedes Functioniren bei der *μετάδοσις* im Gottesdienst ab. Dies weist auf eine sehr frühe Zeit zurück. (Ganz anders ist die Behandlung dieser Frage Const. App. III, 9.)
- 4) Jenes Verbot wird aber begründet durch Hinweis auf einen Vorgang am Abend der Einsetzung der h. Mahlzeit, von welchem die kanonischen Evangelien nichts wissen, ferner durch Hinweis auf einen sonst unbekannten Herrenspruch: „*ὅτι τὸ ἄσθενές διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σωθήσεται*“ (c. 26). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das Ägypterevangelium hier die Quelle gewesen ist; denn das charakteristischste Fragment, welches uns aus diesem aufbewahrt ist (s. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. fasc. IV p. 45, 26 sq. p. 48), hat eine unseren Stellen sehr ähnliche Färbung. Was die beiden Frauen, Maria und Martha, betrifft, so wissen wir von ihnen aus der kirchlichen, ausserkanonischen Literatur folgendes: In dem Kataloge von christlichen Sekten, welchen Celsus (bei Orig. c. Cels. V, 62) gegeben hat, heisst es: „Einige sind auch Sibyllisten; auch einige Simonianer kenne ich . . . Markellianer von Markellina, Harpokratianer von Salome und andere von Mariamne (= Maria) und andere von Martha; Marcioniten, welche Marcion an die Spitze stellen“. Diese Nachricht wird illustriert durch die Mittheilung des Hippolyt (Philos. V, 7 p. 95; s.



des 3., die andere aus dem Ende des 2. Jahrhunderts stammte. Ebenso wie aus der *Λιθαχί* nur ein Bruchstück (nämlich I, 1—IV, 8) benutzt ist, so sind auch den beiden anderen Schriften nur Bruchstücke entnommen. Diese sind vom Compiler in höchst äusserlicher und ungeschickter Weise miteinander verbunden und ebenso ungeschickt an einigen Stellen corrigirt worden. Was er selbst dazu gethan hat, beschränkt sich somit auf die Anrede, die Einleitung c. 1—3, das Schlusscapitel (c. 30) einige Excurse und auf die Vertheilung der Sprüche an die einzelnen Apostel. Das ist wenig genug, aber doch sehr viel; denn durch die letztere gab er seiner Compilation die Form, die ihr in der Folgezeit das hohe Ansehen verschafft hat. In der Vertheilung der Sprüche ist der Compiler wiederum so leichtfertig und sorglos verfahren, wie wir das bereits bei seinen Correcturen (c. 18 und 20) beobachtet haben. Ohne Zweifel war ihm die Apostelliste, die er an die Spitze gestellt und für den

---

auch X, 9), dass sich die Naassener auf eine durch Mariamne (= Maria) vermittelte, von Jakobus, dem Bruder des Herrn, herführende Tradition berufen haben. In der koptischen Schrift „Pistis Sophia“ (ed. Schwartz und Petermann) führt eine Maria mit dem Herrn Gespräche; dieselbe hat neben Johannes den Ehrenplatz, ist aber nicht die Mutter Jesu, sondern wird mit Maria Magdalena (p. 182) und wahrscheinlich auch mit Maria, der Schwester der Martha, identificirt; denn neben ihr kommt in dem Buche die Martha einige Male vor. Das Schwesternpaar hat also in ägyptischen, gnostischen Kreisen eine Rolle gespielt, und eben diese Autorität der Schwestern, namentlich der Maria, scheint unsere Schrift zu bekämpfen. Eine andere Tradition über Mariamne (= Maria) findet sich in den gnostischen Philippusakten (s. Tischendorf, Acta apocr. p. XXXII etc. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 2 S. 1—53). Hier wird sie als Schwester des Philippus vorgestellt, die denselben bei seinen Wanderungen in Männertracht begleitet. Von dieser Verwandtschaft weiss die „Pistis Sophia“ nichts; denn wenn auch einmal in derselben (p. 26) von den „Brüdern“ der Maria die Rede ist, so ist doch durch Nichts angedeutet, dass ein Apostel unter diesen Brüdern, geschweige denn gerade Philippus, zu suchen sei (s. Salmon in Diction. of Christ. Biogr. III p. 830). Wir haben also wohl zwei verschiedene Traditionen über diese Maria anzuerkennen, eine ägyptische (zugleich syrische?) und eine kleinasiatische. Auf die erstere ist in der ap. KO., resp. in ihrer Quellenschrift Rücksicht genommen.

dem Barnabasbrief nachgebildeten Gruss verwerthet hat, überliefert; denn sie ist nicht etwa erst aus den folgenden Sprüchen abstrahirt; auch zeigt die Liste selbst in ihrer Einzigartigkeit ihr hohes Alter<sup>38)</sup>. Dieselbe ist von dem Verf. so verwerthet worden, dass er für die aus der *Λιδαρχή* entnommenen Satzgruppen 10 Apostel verantwortlich gemacht hat (in der Reihenfolge, in welcher sie in der Einleitung stehen), für das Stück aus Barnabas (c. 14) den Elften. Da er nun zu einer andern Quelle überging, so begann er aufs neue mit der Vertheilung — so dass Judas Jacobi ohne Spruch geblieben ist<sup>39)</sup> —, folgte

38) So haben mit Recht auch Hilgenfeld und Krawutzky (gegen Pitra) geurtheilt. Der Verf. der ap. KO. hat also fünf Stücke aus dem Alterthum vor sich gehabt: 1) den Barnabasbrief, 2) die *Λιδαρχή τῶν ἀποστόλων*, 3) eine kirchenrechtliche Schrift aus dem Ende des 2. Jahrhunderts (zur Kennzeichnung *κατάστασις τῆς ἐκκλησίας* von mir genannt), 4) eine kirchenrechtliche Schrift aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts (*κατάστασις τοῦ κλήρου*), 5) ein altes Apostelverzeichniss (aus einer Schrift?). In diesem Verzeichniss fehlt ein Jakobus und Matthias, dafür sind Nathanael und Kephias genannt. Vor allem ist die Spaltung des Petrus in Petrus und Kephias auffallend und sonst völlig unbezeugt. Aber mit Recht hat man darauf hingewiesen, dass Clemens Alex. im 5. Buch der Hypotyposen (nach Euseb. h. e. I, 12, 2) den Gal. 2, 11 genannten Kephias von dem Apostel Petrus unterschieden und als einen der 70 Jünger bezeichnet habe. In den Kreisen, wo diese Legende bekannt war, hat man wohl auch die andere (ältere?) zu suchen, die den Kephias geradezu als Apostel neben Petrus vorgestellt hat, d. h. in Ägypten. Das Verzeichniss ist auch darin originell, dass Johannes statt Petrus an der Spitze steht (s. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I S. 21 f.). Daraus aber mit Hilgenfeld zu folgern, dass das Verzeichniss, resp. gar die ganze Schrift, auf Kleinasien weise, geht nicht an. Die Nebeneinanderstellung „Johannes, Matthäus“ zeigt vielmehr, dass der Verf. des Verzeichnisses mit den Aposteln beginnen wollte, welche Evangelien geschrieben haben; also hat er selbst schwerlich vor der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben. Übrigens ist es beachtenswerth, dass in dem memphitischen und wahrscheinlich auch in dem thebanischen N. T. Johannes vor Matthäus steht; s. Lightfoot bei Scrivener, Plain Introd. 3. edit. p. 390. 399. Das Fehlen des einen Jakobus möchte ich nicht mit Lipsius dadurch erklären, dass das Verzeichniss auf die Zeit gestellt ist, in welcher der Zebedäide Jakobus nicht mehr am Leben war; denn gegen diese Auskunft spricht die beibehaltene Zwölfzahl.

39) Der Äthiope hat versucht, den Judas auch unterzubringen und zwar in c. 11; aber das ist augenscheinlich eine spätere Correctur; denn die thebanische Edition (gütige Mittheilung Prof. de Lagarde's) und alle

aber nun der Ordnung „Petrus, Johannes, Jakobus, Matthäus, Kephas“ (c. 16—21). Diese geänderte Reihenfolge erklärt sich z. Th. daraus, dass der Spruch über die Presbyter, in welchem die Apokalypse Johannis benutzt ist, diesem in den Mund gelegt werden sollte. Somit empfahl es sich, den Petrus vor Johannes zu stellen. An diesen reiht sich, wie herkömmlich, der Bruder Jakobus. Warum dann gerade Matthäus und Kephas bevorzugt sind, lässt sich nicht ermitteln. Der Bearbeiter ging nun (c. 22 sq.) zur dritten Quelle über und liess hier dieselben Apostel reden wie c. 16—21, nur fügte er die im Verzeichniss nebeneinander und an 4. und 5. Stelle stehenden Apostel Andreas und Philippus bei. Augenscheinlich hat er die im Verzeichniss loco 1—5 stehenden Apostel, dazu den Jakobus als Bruder des Johannes und den seltsamen Kephas bevorzugt. Weitere Nachspürungen sind bei einem so unbekümmerten Schriftsteller wie der Verf. der ap. KO. gewesen ist, von Übel. Gar nichts lässt sich aus dem von dem Verfasser beigefügten Schlusscapitel (c. 30) lernen; dagegen sind die recht schlecht stilisirten einleitenden Capitel (c. 1—3) sehr lehrreich; denn sie machen es offenbar, wie auch Pitra und Krawutzky richtig erkannt haben, dass die Compilation dem 4. Jahrhundert zuzuweisen ist. Zunächst passen diese einleitenden Sätze gar nicht recht zu dem Folgenden; sie zeigen, dass der Verfasser eigentlich ganz andere Interessen gehabt hat als dass sie von dem, was er in seinen Quellen fand, befriedigt werden konnten. Somit liefert diese so unpassende Einleitung noch einmal abschliessend den Beweis, wie leichtfertig der Compiler verfahren ist (er stellt auch c. 1 die Lectoren den Diakonen nach, obgleich er c. 19. 20 die umgekehrte Reihenfolge seiner Quelle beibehalten hat). Aber er hat sein Zeitalter selbst verrathen, indem er c. 1 schreibt: „μέλλεσθε κληροῦσθαι τὰς ἐπαρχίας, καταλογίσασθαι τόπων ἀριθμούς, ἐπισκόπων ἀξίας κτλ.“ Der Terminus „ἐπαρχία“ begegnet im kirchlichen Sprachgebrauch nicht vor dem 4. Jahrhundert<sup>40)</sup> und kann auch nicht älter sein als + 300. Zu dem

übrigen Editionen kennen sie noch nicht. Dazu kommt, dass der Verf. der ap. KO. die Reihenfolge des Grussatzes in der Ausführung c. 4—14 streng eingehalten hat, so dass Judas nach c. 14 zu erwarten wäre, wenn er überhaupt eine Stelle gefunden hätte.

40) S. den 6. Canon des Concils von Nicäa, den 13. von Antiochien

4. Jahrhundert stimmt aber auch vortrefflich die Beobachtung, dass der Compiler so Weniges aus der *Μεταχρή* mehr brauchbar gefunden hat. Eine genauere Zeitbestimmung zu geben, ist nicht rathsam; doch empfiehlt es sich nicht, sich allzuweit mit der Abfassung der Schrift von dem Beginn des 4. Jahrhunderts zu entfernen; denn die bloße Thatsache, dass lediglich 5 alte Quellschriften hier, freilich bruchstückweise, zusammengeschmolzen sind, mahnt sehr energisch davon ab, die Compilation später anzusetzen. Die ap. KO. ist jedenfalls kein Denkmal der „Reichskirche“, stammt auch schwerlich aus einer Hauptkirche, sondern ist, wie die Reception der cc. 16—21, die Correcturen eingerechnet, beweist, in der Provinz entstanden. Wo, darüber kann schwerlich ein Zweifel sein. Vier von den fünf benutzten Quellschriften weisen auf Ägypten. Dorthin nämlich gehört die *Μεταχρή*, dorthin der Barnabasbrief, dorthin das Apostelverzeichnis mit dem Kephas und dem an der Spitze stehenden Johannes, dorthin endlich die „*Κατάστασις τῆς ἐκκλησίας*“ (c. 22—29), in welcher wahrscheinlich das Ägypterevangelium benutzt ist. Dagegen spricht aber auch nicht die 5. Quelle aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts (*κατάστασις τοῦ κλήρου*); denn die Berufung auf die Johannesapokalypse in derselben wird illustriert durch die Angaben des Dionysius von Alexandrien, dass sich eine übertriebene Hochschätzung der Apokalypse, ja selbst des Chiliasmus, in den Dörfern des Districts Arsinoë in Ägypten noch zu seiner Zeit erhalten habe<sup>41)</sup>. Ferner darf man wohl darauf Gewicht legen, dass die merkwürdige Begründung der Einsetzung von zwei Presbytern (durch Hinweis auf die Ältesten der Apok.) illustriert wird durch Clem. Strom. VI, 13, 106 und die Beobachtung, dass nur in Ägypten ein besonderer Tag (der 24. Hatur) dem Gedächtniss der 24 Presbyter der Apokalypse geweiht war (s. Wüstenfeld, l. c. I S. 134)<sup>41a)</sup>. Auch theilt uns der Marquis of Bute in seinem schönen Buche „The Coptic Morning Service“ (London 1882 praef. p. IV) bei Beschreibung der koptischen Marienkirche zu Kairo mit, dass unter den Wandgemälden daselbst an bevorzugter Stelle eine Darstellung der

(341) und dazu Hefele, Conciliengesch.<sup>2</sup> S. 395 f. 517. Hatch im Diction. of Christian Antiq. II p. 1479 sq. — 41) Euseb. h. e. VII, 24.

41a) S. auch Nilles (Kalend. Man. II p. 641).



24 Ältesten gegeben ist (Über die Geschichte der Apokalypse in der koptischen Kirche, resp. im koptischen N. T. s. Lightfoot bei Scrivener, l. c. p. 389 sq.). Aber nicht nur die Quellschriften, welche in der ap. KO. benutzt sind, weisen auf Ägypten, sondern wo möglich noch deutlicher die Geschichte der Schrift; sie ist nämlich ein ägyptisches Rechtsbuch geblieben. Bei den Ober- und Unterägyptern, bei den arabischen Christen in Ägypten (d. h. ebenfalls den Kopten) und bei den Äthiopen hat sie Gültigkeit erlangt; dagegen kennt sie — vom Abendland zu schweigen — weder die byzantinische, noch die kleinasiatische, noch die antiochenische Kirche als Rechtsbuch. Die einzige griechische Handschrift, in welcher sie sich vollständig findet, verrieth sich durch die Stücke, die sie umfasst, als aus dem Orient, nicht aus Constantinopel stammend<sup>42)</sup>. Allerdings findet sich die ap. KO., resp. ein Bruchstück aus ihr, in einem Octateuchus Clementinus der Syrer; aber von einer kirchenrechtlichen Geltung kann man schwerlich sprechen. Der Codex, in welcher sich die ap. KO. findet, ist ein umfangreicher Sammelcodex kirchenrechtlicher Stücke, der keinesfalls aus nestorianischen Kreisen stammt und frühestens dem 8. Jahrhundert angehört<sup>43)</sup>.

42) Um diesen Satz zu beweisen, müsste auf die Geschichte der Überlieferung der Rechtsregeln eingegangen werden, die im 8. Buche der ap. Constitutionen compilirt sind — ein Unternehmen, welches einen Band füllen würde.

43) S. die Beschreibung bei Cureton, Corp. Ignat. p. 342 sq. Der Codex stammt nicht aus der jakobitischen Kirche; denn sub Nr. 26 sind die Beschlüsse von Chalcedon aufgenommen; andererseits ist auch ein Brief des Monophysiten Jakob von Edessa v. J. 687 (sub Nr. 48) zu lesen. Leider ist das Datum der Handschrift nicht mehr festzustellen, da am Schlusse einige Blätter fehlen. Cureton meint, sie sei beträchtlich jünger als die jüngste Schrift, die sie enthält. — Es ist hier der Ort, die drei kurzen Formen zu beurtheilen, in welchen uns die ap. KO. bei dem Syrer, im Cod. Mosq. und im Cod. Ottob. überliefert ist. Nach dem bisher Ausgeführten wird man schwerlich mehr die Hypothese anrechterhalten, dass bei diesen drei Zeugen eine ursprünglichere Gestalt der ap. KO. vorliegt, und dass die längere Recension (Ägyptische Editionen; Cod. Vindob.) eine erweiternde Bearbeitung derselben sei. Indessen soll hier in Kürze der Gegenbeweis gegen diese Hypothese aufgezeichnet werden. Jene drei Editionen haben zunächst das gemeinsam, dass in ihnen die cc. 1. 2. 15—30 fehlen, d. h. sie geben nur die moralischen Verordnungen, wie dieselben der *Αἰταρχὴ τῶν ἀποστόλων* entnommen sind. Aber 1) sie haben bereits

Was den Titel der ap. KO. anlangt, so hat schon Bickell (a. a. O. S. 88 n. 2) richtig gesehen, dass die Aufschrift im Vindob.: „*Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλη-*

die Vertheilung der einzelnen Sprüche an die Apostel und zwar genau so wie die längere Recension sie bietet; mithin liegt auch ihnen das Apostelverzeichnis zu Grunde — ohne dass sie es mittheilen —, welches in der längeren Recension im Eingange zu finden ist, 2) sie zeigen dieselbe Mischung des Textes der *Αἰδαχή* und des Barnabasbriefes, welche die längere Recension aufweist (s. die textkritischen Anmerkungen), 3) sie haben — und das ist das Wichtigste — dieselben jungen Zusätze (s. namentlich c. S. 12), welche die längere Recension bietet. Im Ottob., noch mehr im Mosq. erscheinen diese Zusätze allerdings verkürzt; aber auch die der *Αἰδαχή* entnommenen Sätze sind hie und da in beiden Editionen verkürzt, so dass ein Zweifel daran nicht möglich ist, dass sie selbst Excerpte und nicht ältere Formen sind. 4) Die Stücke im Ottob. und Mosq. bezeichnen sich selbst als Excerpte durch die Aufschriften: „*ἐπιτομὴ ὁρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, resp. „*ἐκ τῶν διατίξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*. 5) In dem Mosq. findet sich eine Umstellung der Sprüche und Auslassungen (s. die textkritischen Anmerkungen), welche sich durch ihre Unzweckmässigkeit als die spätere Form verrathen. 6) Die syrische Edition bietet ein Capitel mehr als die beiden verkürzten griechischen, nämlich das dritte. Dieses aber gehört zu der Einleitung (zu c. 1 und 2) und blickt, wie oben gezeigt worden ist, auf c. 18 (auch c. 24 sq.). Mithin stellen sich diese drei Editionen als Bruchstücke der längeren dar, angefertigt zu dem Zweck, die Sittenregeln — wahrscheinlich behufs des Unterrichts — auszugliedern. Dabei musste es sich ereignen, dass diese Bruchstücke wesentlich nur solche Bestandtheile umfassten, welche aus der *Αἰδαχή* genommen waren, da eben der Verf. der ap. KO. die Sittenregeln allein dieser Schrift entnommen hatte. So entsteht für uns jetzt der Schein, als läge hier im Unterschied von der grossen Compilation der ap. KO. eine selbständige Bearbeitung lediglich der *Αἰδαχή* vor. So weit ist Alles unwidersprechlich; aber eine höchst auffallende Beobachtung ist schliesslich nicht zu verschweigen. Die Edition im Ottob. bietet ein Stück aus der *Αἰδαχή* (s. die textkrit. Anmerk. z. c. 14), welches weder die anderen griechischen Texte noch die Versionen bieten, lässt aber dafür c. 14 ganz fort. Ferner schliesst sich der Text des Ottob. an manchen Stellen gegen alle anderen Zeugen enger an den Text der *Αἰδαχή* an. Hier giebt es keine andere Erklärung als die, dass dem Excerptor Ottonianus der ap. KO. — er ist überhaupt dem Excerptor Mosquensis gegenüber selbständig — auch noch die *Αἰδαχή* selbst vorgelegen und er den Text derselben berücksichtigt hat. Diese Annahme mag precär erscheinen; aber man ist einfach gezwungen, sie anzuerkennen; denn die Durchführung der Gegenhypothese, im Ottonianus läge die erste Gestalt der Bearbeitung der *Αἰδαχή* vor, im Vindob. und den ägyptischen Versionen die zweite,

σιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων“, in dieser Gestalt nicht die richtige sein kann, da von einer Vermittlung durch Clemens in der Schrift nicht die Rede ist, vielmehr die Apostel selbst sich direct an die Christen wenden. Da nun aber überhaupt die Zweitheiligkeit des Titels gänzlich ungerechtfertigt erscheint, da ferner „Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος“ der gewöhnliche Titel der apostolischen Constitutionen ist, so ist es methodisch geboten, in den Worten „Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων“ die wahre Aufschrift zu erkennen. Diese wird aber auch durch die afrikanischen Editionen bezeugt; denn wenn der Äthiope überschreibt: „Canones patrum apostolorum quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam christianam“, so bekundet er damit, dass der Titel „Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἀποστόλων“ zu Grunde liegt. Lagarde hat daher vollkommen Recht, wenn er unsere Schrift als „canones ecclesiastici“ (im Unterschied von den „canones apostolici“) bezeichnet. Im Mosq. ist an die Stelle von „κανόνες ἐκκλ.“ vielmehr „διατάξεις“, im Ottob. „ὅροι“ getreten, aber diese Termini erweisen sich in Hinblick auf die afrikanischen Versionen als die jüngeren.

Der Cleriker, der diese Kirchenordnung zusammengestellt hat, ist im Orient vielleicht der Erste gewesen, der kirchliche Sittenregeln und Rechtsordnungen auf die einzelnen Apostel als auf die Urheber vertheilt hat. Am Anfange des 4. Jahrhunderts führte man im Orient seit geraumer Zeit schon ausser gewissen kurzen dogmatischen „regulae“ auch moralische, liturgische und auf die Verfassung bezügliche Regeln auf die 12 Apostel zurück. Nicht zum mindesten, wenn nicht geradezu allein, die alte Schrift „Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων“<sup>8</sup> hat den ersten Anstoss gegeben und eine Art von Rechtstitel geboten, um wichtige zur Kirchenordnung gehörige Gesetze unter den Schutz des Apostolischen zu stellen. Aber es geschah das doch immer noch in einer unsicheren Weise und ging auch allem Anschein nach nicht von den Männern aus, welche die öffentliche Lite-

stösst auf unüberwindliche Schwierigkeiten, wie die oben aufgestellten Beobachtungen bewiesen haben werden. Beiläufig sei noch bemerkt, dass in dem Stück, welches der Ottob. aus der *Διδαχὴ* allein bietet (IV, 9. 12—14), dass „ἐν ἐκκλησίᾳ“ vor „ἐξομολογήσῃ“ ebenso fehlt wie App. Const. VII, 14. Die Auslassung erklärt sich hier wie dort aus der geänderten Beichtpraxis der griechischen Kirche.

ratur der Kirche bestimmten und beherrschten. Die Fictionen haben sich langsam aus untergeordneten und obskuren Kreisen nach Oben gearbeitet. Überschlägt man, was z. B. zu Eusebius' Zeiten an Apokryphen, an Fictionen, an Illusionen in Kurs war, so gewinnt man Respect vor den literarhistorischen Grundsätzen dieses Bischofs. Das Zeitalter des arianischen Kampfes, in welchem sich die Reichsordnung in der Kirche durchzusetzen begann, in welchem die verschiedenen provincialkirchlichen Ordnungen auf einander trafen, in welchem Gewohnheitsrechte, eben erst sanctionirt durch den grossen Umschwung der Dinge, bald sich als nicht mehr haltbar erwiesen, in welchem endlich die innern Stürme unaufhörlich Bischöfe wegfegten, den Clerus spalteten, die Grenzen der Diöcesen verrückten, Übergriffe unvermeidlich machten — dieses Zeitalter scheint vor allem dasjenige gewesen zu sein, in welchem sich viele und verhängnissvolle Fictionen aus dem Dunkel an das Tageslicht gewagt und sich in demselben behauptet haben. Unter diesen Fictionen sind zwei die wichtigsten, und sie vertheilen sich auf den Orient und den Occident. Im Occident hat man im 4. Jahrhundert — ältere Zeugnisse besitzen wir nicht — das uralte Symbol der römischen Kirche als eine „collatio“ der Apostel im strengen Sinne gefasst und die einzelnen Sätze desselben auf die einzelnen Apostel vertheilt; im Orient blieb diese Fiction unbekannt; aber man formte nun apostolische Kirchenordnungen, indem man entweder die Apostel gemeinsam oder auch jeden Einzelnen der Reihe nach reden liess. Diese neuen Kirchenordnungen — es genügt an das 7. Buch der apost. Constit. und an die ap. KO. zu erinnern; das 8. Buch der Constit. und die ihm verwandten Stücke würden noch andere Belege bringen — sollten ältere Ordnungen mit bescheidneren Titeln und der neuen Zeit nicht mehr zusagendem Inhalte verdrängen; daher das Aufgebot höchster Autoritäten nöthig war. Je mehr man aber von dem Inhalte der alten Schriften aufnahm, desto leichter konnte man bei der herrschenden Kritiklosigkeit darauf rechnen durchzudringen. Die alten Schriften erschienen nun, wo man etwa noch an sie dachte, als die schlechten, verkürzten Recensionen der neuen. Bis an die Höhe des neutestamentlichen Kanons haben diese Unternehmungen sich aufzuschwingen gewagt; aber in dieser Höhe hat sich — wenigstens im Gebiete der griechischen Kirchen



— keine derselben auf die Dauer zu halten vermocht. Die „apostolische Kirchenordnung“, welche uns hier beschäftigt hat, ist vielleicht in ihrer Art bei der Durchsichtigkeit ihrer Composition und ihrer Absichten das vollkommenste Beispiel. Beachtet man, dass Athanasius sie noch nicht kennt, dagegen die alte *Αἰδαρχή* noch in Ehren hält, dass aber bald darauf die *Αἰδαρχή* fast völlig verschwindet, während die ap. KO. gerade in Ägypten in die Rechtsordnungen (an bevorzugter Stelle) eindringt, so kann man sich der Vermuthung nicht erwehren, dass die ap. KO. von Anfang an, d. h. von ihrem Verfasser, dazu bestimmt gewesen ist, die *Αἰδαρχή* zu verdrängen. Hier sei nochmals auf die oben constatirte, wichtige Beobachtung hingewiesen, dass die ap. KO. und die *Αἰδαρχή* an Umfang einander nahezu gleich sind. Gewiss kann das Zufall sein; aber andererseits ist zu erwägen, dass eine solche Äusserlichkeit für die Verbreitung einer Schrift gegenüber der andern, die sie verdrängen soll, nicht ohne Bedeutung ist, und dass die ap. KO. mit solchen Stücken aus der *Αἰδαρχή* ihre Apostelverordnungen beginnt, welche ohne Zweifel die bekanntesten und gelesenen waren.

In Bezug auf das 7. Buch der Constitutionen steht es ausser Zweifel, dass sein Verfasser die *Αἰδαρχή* in ihrer ursprünglichen Gestalt hat austilgen wollen. Derselbe hat die Aufgabe — nach unserem Urtheil und Geschmack — viel verständiger angegriffen als der unabhängig von ihm arbeitende Ägypter. Aber schliesslich ist doch, hauptsächlich durch das Trullanum, das 7. Buch der Constitutionen mitsammt den anderen sieben Büchern zu Boden gefallen und in den Winkel gestossen worden, der ihm gebührt, während die ungeschickte und dreiste Compilation des ägyptischen Griechen eine hohe Geltung erlangt und sich in ihr behauptet hat — freilich bei christlichen Völkern, welche den letzten Rest einer geschichtlichen Überlieferung des Evangeliums nahezu vollständig eingebüsst haben.

Deutlicher als bei den meisten apokryphen Schriften können die Entstehungsverhältnisse bei der ap. KO. angegeben werden. Und doch — eine wirkliche geschichtliche Einsicht besitzen wir auch hier nicht. Denn dazu müssten wir den Verfasser, die besonderen Umstände, unter denen er schrieb, und den nächsten Kreis, für welchen seine Compilation bestimmt war, kennen. Wir müssten wissen, in welcher Geltung die Schriften, aus denen

er schöpfte, in dem Sprengel standen, in welchem er lebte, resp. ob sie daselbst überhaupt bekannt und geschätzt waren. Wir müssten, ausser manchem Anderen, die Mittel kennen, durch welche eine Schrift wie die ap. KO. in Kurs gesetzt worden ist und Anerkennung gefunden hat. Alles das ist uns hier wie in ähnlichen Fällen verborgen, und so vermögen wir lediglich gewisse Facta zu constatiren und quellenkritische Resultate zu gewinnen; aber eine lebendige Anschauung der Dinge vermögen wir uns nicht zu erwerben, da jene „apokryphen“ Schriftstücke ohne eine sie begleitende Tradition auf uns gekommen sind <sup>44)</sup>.

44) Der im Folgenden gegebene Text der *Κανόνες* ist von mir recensirt. Mit W bezeichne ich einige Conjecturen, die von Willamowitz-Moellendorff (Hermes X 1875 S. 341 f.) publicirt hat, jedoch sind nur solche angeführt, die ich für gelungen erachtet habe. Nicht verzeichnet sind die durch den Syrer bestätigten Conjecturen.

*Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων.*

*Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἰωάννης καὶ Ματθαῖος καὶ Πέτρος καὶ Ἀνδρέας καὶ Φίλιππος καὶ Σίμων καὶ Ἰάκωβος καὶ Ναθαναὴλ καὶ Θωμᾶς καὶ Κηφᾶς καὶ Βαρθολομαῖος καὶ Ἰούδας Ἰακώβου.*

1. *Κατὰ κέλυσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σω- 5*  
*τῆρος συναθροισθέντων ἡμῶν, καθὼς διέταξεν πρὸ τοῦ· Μέλ-*  
*λετε κληροῦσθαι τὰς ἐπαρχίας, καταλογίσασθαι τόπων ἀριθ-*  
*μούς, ἐπισκόπων ἀξίας, πρεσβυτέρων ἑδρας, διακόνων παρε-*

Inscr. Vindob. (praemittens: *Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ*), *Ἐπιτομή ὄρων τῶν ἁγίων ἀποστόλων καθολικῆς παραδόσεως* Ottob., *Ἐκ τῶν διατάξεων τῶν ἁγίων ἀποστόλων* Mosq., *Isti (sunt) canones patrum apostolorum quos constituerunt ad ordinandam ecclesiam christianam* Aeth., *Doctrina apostolorum, qua verba illa continentur, quae singuli apostoli locuti sunt* Syr. (cf. Lagarde, Reliq. jur. gr. praef. p. XVII).

1—S. 226, 10 c. Vind., Theb., Aeth., om. Ottob. Mosq. Syr. — 2. *Dixerunt Johannes et Matthaeus etc.* Aeth. — 4. *Ἰούδας Ἰακώβου* Vind., et Judas et Jacobus fratres domini Aeth. — 6. *διέταξεν* Vind., *praecipit nobis et dixit* Aeth. — 6. *Μέλλεται* Vind. — 7. *ἐπ' ἀρχείας* Vind. — 7. *καταλογίσασθαι* Vind.

Zu *χαίρετε* κτλ. s. Barn. 1. 1.

δρείας, ἀναγνωστῶν νουνεχίας, χρησῶν ἀνεγκλησίας καὶ ὅσα δέοι  
 πρὸς θεμελίωσιν ἐκκλησίας, ἵνα τύπον τῶν ἐπουρατίων εἰδόν-  
 τες φυλάσσονται ἀπὸ παντός ἀστοχλήματος, εἰδότες ὅτι λόγον  
 ὑφέξουσιν ἐν τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως περὶ ὧν ἀκούσαν-  
 5 τες οὐκ ἐφύλαξαν — καὶ ἐκέλευσεν ἡμᾶς ἐκπέμψασθαι τοὺς  
 λόγους εἰς ὅλην τὴν οἰκουμένην.

2. ἔδοξεν οὖν ἡμῖν πρὸς ὑπόμνησιν τῆς ἀδελφότητος καὶ  
 νουθεσίαν ἐκάστην ὡς ὁ κύριος ἀπεκάλυψε κατὰ τὸ θέλημα  
 τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου μνησθεῖσι λόγου ἐντείλα-  
 10 σθαι ὑμῖν.

3. Ἰωάννης εἶπεν· ἄνδρες ἀδελφοί, εἰδότες ὅτι λόγον  
 ὑφέξομεν περὶ τῶν διατεταγμένων ἡμῖν εἰς ἐνὸς πρόσωπον  
 μὴ λαμβάνωμεν, ἀλλ' ἐάν τις δοκῇ τι ἀσύμφορον λέγειν, ἀντι-  
 λεγέσθω αὐτῷ. ἔδοξε δὲ πᾶσι πρῶτον Ἰωάννην εἰπεῖν.

15 4. Ἰωάννης εἶπεν· ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία  
 τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν· ἡ μὲν  
 οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον· ἀγαπήσεις τὸν θεὸν  
 τὸν ποιησάντά σε ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ δοξάσεις τὸν  
 λυτρωσάμερόν σε ἐκ θανάτου. ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη. δεύ-  
 20 τερον· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἐαυτόν, ἥτις ἐστὶν ἐν-  
 τολὴ δευτέρα, ἐν οἷς ὁλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.

1. ἀνεγκλησίας Vind. — 3. φυλάσσονται Vind. — 8. νουθεσίας Vind.  
 — 9. τοῦ θεοῦ πατρός Memph. — 9. μνησθεῖς Vind. — 11—14 c. Vind.,  
 Theb., Aeth., Syr., om. Ottob., Mosq. — 12. ὑφέξομεν Vind. — 12. εἰς W,  
 εἰς Vind. — 13. τι ἀσύμφορον λέγειν Theb., Aeth., Syr., συμφύρον ἀντι-  
 λέγειν Vind. — 15. Ἰωάννης εἶπεν om. Mosq. — 16. διαφορὰ δὲ πολλὴ  
 μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν Vindob., Syr., Aeth., καὶ διαφορὰ πολλὴ τῶν δύο  
 Ottob., in istos duos locos (fit omnis) separatio Aeth., om. Mosq.  
 -- 16 sq. ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς Aeth., ἡ οὖν τῆς ζωῆς Ottob., καὶ ἡ  
 μὲν τῆς ζωῆς Mosq., ἡ μὲν γὰρ ὁδὸς τῆς ζωῆς Vind. — 17. ἐστὶν αὕτη  
 Vindob., Ottob., Aeth., αὕτη ἐστὶν Mosq. — 17. ἀγαπήσης Vind. (Mosq.  
 habet: πρῶτον πάντων ἀγαπήσεις, τέκνον. τὸν θεόν σου omittens τὸν  
 ποιησάντά σε). — 18. δοξάσης Vind., δοξάσεις αὐτόν Mosq. (Ottob. om. καὶ δο-  
 ξάσεις usque ad ἐντολὴν πρώτην). — 19. ἥτις Vind., ὁ Mosq. — 19. δεύτερον  
 Ottob., Aeth., δευτέρα Vind., Syr. (add. δὲ), Mosq. (add. δὲ ἐντολὴ ἐστὶν).  
 -- 20. ἀγαπήσης Vind. — 20 sq. ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ δευτέρα Vind., Ottob.,  
 Syr., om. Mosq., Aeth. (Aeth.). — 21. ἐν ταύταις οὖν ταῖς δυοῖ ἐντολαῖς  
 ὁλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμονται Mosq.

C. 4. S. Aeth. I, 1. 2. Die Worte καὶ δοξάσεις τὸν λυτρωσάμερόν σε ἐκ θανάτου stammen aus Barnab. 19, 2; ferner sind Zusätze aus Mt. 22, 37—40.

5. *Ματθαῖος εἶπεν· πάντα ὅσα ἂν μὴ θέλῃς σοὶ γίνεσθαι, μηδὲ σὺ ἄλλω ποιήσης. τούτων δὲ τῶν λόγων τὴν διδασκὴν εἶπέ, ἀδελφὲ Πέτρε.*

6. *Πέτρος εἶπεν· οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμα- 5*  
*κεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτε-  
νεῖς, οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον· οὐκ ἐπιορκήσεις, οὐ ψευ-  
δομαρτυρήσεις, οὐ κακολογήσεις, οὐδὲ μνησικακήσεις, οὐκ ἔση*  
*διγνωμος οὐδὲ διγλωσσος· παγὶς γὰρ θανάτου ἐστὶν ἡ διγλωσ-*  
*σία. οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου κενός, οὐδὲ ψευδής· οὐκ ἔση πλεο- 10*  
*νέκτης οὐδὲ ἄρπαξ οὐδὲ ὑποκριτὴς οὐδὲ κακοήθης οὐδὲ ὑπερ-  
ήφανος, οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου· οὐ*  
*μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλ' οὓς μὲν ἐλέγξεις, οὓς δὲ ἐλεή-*  
*σεις, περὶ ὧν δὲ προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου.*

1. πάντα usque ποιήσης Mosq. (cf. *Αιδ.*), πάντα ὅσα μὴ θέλῃς σοὶ γε-  
νέσθαι, σὺ μηδὲ ἄλλω ποιήσεις Vind., πῦν ὃ μὴ θέλεις γενέσθαι σοι,  
μηδὲ σὺ ἄλλω ποιήσεις, τούτ' ἐστιν ὃ σὺ μισεῖς, ἄλλω μὴ ποιήσης  
Ottob. (hoc additam. etiam Syrus praebet). — 5 sq. οὐ παιδοφθορήσεις  
usque μαγεύσεις Mosq. (cf. *Αιδ.*), omnia om. Vind., οὐ πορνεύσεις om.  
Aeth., οὐ κλέψεις om. Syr. (ponens οὐ φαρμ. ante οὐ μαγ.), pro οὐ μοιχ.  
usque παιδοφθορήσεις habet Ottob.: οὐ ποιήσεις ἁμαρτίαν τινὰ τῇ σαρκί  
σου. — 5. μαγεύσεις Ottob. (cf. *Αιδ.*), μαρτεῦσῃ Mosq., ne sis interpres  
prodigiorum neque sis astrologus neque sis incantator Aeth. —  
6 sq. οὐ φονεύσεις usque ἀποκτενεῖς Vind., Mosq. (εἰς φθοράν). Syr., Aeth.,  
om, Ottob. — 6. οὐδὲ Mosq. (cf. *Αιδ.*), οὐ . . Vind. — 6. ἀποκτείνεις Mosq.,  
ἀποκτείνης Vind. — 7. οὐκ ἐπιθ. usque ἐπιορκήσεις Ottob., Mosq., Syr.,  
Aeth. (sed male vertit: nullum hominem oderis), om. Vind. (Mosq.  
add.: ἀλλ' οὐδὲ ὁμώσεις ὅλως). — 8. Post. κακολ. habet Mosq. τινά. —  
8. μνησικακήσεις Vind. — 9 sq. παγὶς usque κενός om. Ottob. — 10. ἔσται  
Vind. (cf. *Αιδ.*), ἔστιν Mosq. — 10 sq. πλεονέκτης οὐδὲ om. Mosq. — 11. Pro  
ὑποκριτὴς offert Syrus προσωπολήπτης. — 11. κακοήθης Vind., οὐκ ἔση κα-  
κοήθης Ottob. — 12. οὐ λήψῃ Syr. (cf. *Αιδ.*), οὐδὲ λήψῃ Vind., Ottob., οὐ  
λάβῃς Mosq., οὐδὲ λαλήσεις ῥῆμα πονηρόν Memph. — 13. πάντα Vind.,  
Ottob., οἰονόῃ ποτε Mosq. — 13 sq. τοὺς μὲν ἐλέγξεις πταλοντας, τοὺς δὲ . .  
ὑπὲρ ἄλλων . . . τινὰς δὲ καὶ ἔπ. τ. ψυχ. σου ἀγαπ. Mosq., οὓς δὲ ἐλεήσεις  
om, Ottob. (praemittens καὶ ante προσεύξῃ et pergens καὶ ἀγαπ.).

C. 5. S. *Αιδ.* I, 2b. Der Bearbeiter hat *Αιδ.* I, 3—6 ausgelassen.

C. 6. S. *Αιδ.* II, welches Cap. hier wörtlich abgeschrieben ist; der Bear-  
beiter hat nur Z. 10 nach ψευδής fortgelassen: ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει,  
und, wie der Verfasser des 7. Buchs der Constitutionen, κενός vor ψευδής  
gestellt; er hat ferner Z. 13 οὓς δὲ ἐλεήσεις eingeschoben nach Jud. 22.



7. Ἀνδρέας εἶπεν· τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ. μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον· ἔστι γὰρ δαιμόνιον ἄρρενικὸν ὁ θυμὸς. μὴ γίνου ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμώδης· ἐκ γὰρ τού-  
5 των φόνος γεννᾶται.

8. Φίλιππος εἶπεν· τέκνον μου, μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν καὶ ἔλκει τοὺς ἀν-  
θρώπους πρὸς ἑαυτήν. ἔστι γὰρ θηλυκὸν δαιμόνιον ἡ ἐπιθυ-  
μία, καὶ ὃ μὲν μετ' ὀργῆς, ὃ δὲ μεθ' ἡδονῆς ἀπόλλυσι τοὺς  
10 εἰσερχομένους εἰς αὐτήν. ὁδὸς δὲ πονηροῦ πνεύματος ἁμαρτία  
ψυχῆς, καὶ ὅταν βραχεία εἰσδυσιν οὐχὶ ἐν αὐτῷ, πλατύνει αὐ-  
τήν καὶ ἄγει ἐπὶ πάντα τὰ κακὰ τὴν ψυχὴν ἐκείνην καὶ οὐκ  
ἔῃ διαβλέψαι τὸν ἄνθρωπον καὶ ἰδεῖν τὴν ἀλίθειαν. ὁ θυμὸς  
ὑμῶν μέτρον ἔχεται καὶ ἐν βραχεί διαστήματι αὐτὸν ἡριοχεῖτε  
15 καὶ ἀνακρούετε, ἵνα μὴ ἐμβάλλῃ ὑμᾶς εἰς ἔργον πονηρόν. Θυ-  
μὸς γὰρ καὶ ἡδονὴ πονηρὰ ἐπὶ πολὺ παραμένοντα κατὰ ἐπί-  
τασιν δαιμόνια γίνονται, καὶ ὅταν ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς ὁ ἄνθρωπος,

1. τέκνον μου om. Ottob. — 1. πονηροῦ Vind., Mosq. (cf. Aιδ.), κακοῦ Ottob. — 2. αὐτοῦ Vind., Ottob., αὐτῶν Mosq. — 3. τὸν Mosq. (cf. Aιδ.), om. Vind., Ottob. — 3. ἔστι usque θυμὸς om. Mosq., pro ἄρρενικὸν Memph. πονηρόν. — 4. Ottob. add. ὀργίλος μήτε post μὴ γίνου. — 4. ζηλωτὴς Vind., Ottob. (cf. Aιδ.), ζηλεῶν Mosq. — 4. μὴ ἐρισ. Mosq. — 4. θυμώ-  
δης Mosq. (Aιδ.: θυμικός), θυμαντικός Vind., μανικός Ottob. — 4. ἐκ γὰρ κτλ. Vindob. (Aιδ.: ἐκ γὰρ τούτων ὑπάντων φόνοι γεννῶνται), ἐκ γὰρ τού-  
των φόνος γίνεται Mosq., ὁδηγεῖ γὰρ ταῦτα πρὸς τὸν φόνον Ottob., φθόνος Memph. — 6 — p. 229, 2. Ottob. nil nisi Φίλιππος εἶπε· μὴ γίνου ἐπιθυμη-  
τής· ὁδηγεῖ γὰρ πρὸς τὴν πορνείαν praebet. — 6. μου Mosq. (cf. Aιδ.), om. Vind. — 8 sq. ἔστι usque ὃ δὲ om. Mosq., θηλυκὸν om. Memph., ἡ ἐπι-  
θυμία Syr., τῆς ἐπιθυμίας Vind. — 9. καὶ μεθ' ἡδονῆς Mosq. — 10 sq. εἰσ-  
ερχομένους εἰς αὐτήν Mosq., εἰς οὓς εἰσέρχεται Syr., εἰσδεχομένους αὐτῇ Vind. — 11. ἐν αὐτῷ om. Mosq., ὡς ἐν αὐτῷ πλατ. Syr. — 11. ἐπὶ πλείον πλατύνει Mosq. — 13 sq. usque p. 229, 3 (ὁ θυμὸς usque ἄνθρωπον) om. Mosq. nil nisi ἐπιγελάει δὲ τὸ πονηρὸν πνεῦμα τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ καὶ εὐφραι-  
νεται ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ αὐτοῦ praebens. — 14. αὐτὸν ἡριοχεῖτε Lagarde coniec., ἡριοχεῖται Vind. — 15. ἔργα πονηρὰ Syr. — 16. παραμένοντά τινα Syr. — 17. ἐπιτρέψῃ Syr., ἐπιστρέψῃ Vind.

C. 7. S. Aιδ. III, 1, 2 fast wörtlich bis auf den eingeschobenen Satz.

C. 8. S. Aιδ. III, 3<sup>a</sup> wörtlich; der Bearbeiter bestätigt die Reihenfolge der Verse, wie sie die Handschrift der Aιδ. bietet (gegen Const. App. VII). Der lange Zusatz klingt an Barn. 2, 10; 4, 9 an.

οιδαίνουσιν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ καὶ γίνονται μείζονες καὶ ἀπάγουσιν αὐτὸν εἰς ἔργα ἄδικα καὶ ἐπιγελοῦσιν αὐτῷ καὶ ἤδονται ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τοῦ ἀνθρώπου.

9. Σίμων εἶπεν· τέκνον, μὴ γίνου αἰσχρολόγος μηδὲ ὑψηλόφθαλμος· ἐκ γὰρ τούτων μοιχεία γεννᾶται. 5

10. Ἰάκωβος εἶπεν· τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος, ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρίαν, μηδὲ ἐπασιδὸς μηδὲ μαθηματικὸς μηδὲ περικαθαίρων μηδὲ θέλε αὐτὰ ἰδεῖν μηδὲ ἀκοῦειν. ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων εἰδωλολατρία γεννῶνται.

11. Ναθαναὴλ εἶπεν· τέκνον, μὴ γίνου ψεύστης, ἐπειδὴ 10 ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα ἐπὶ τὴν κλοπὴν, μηδὲ φιλόργυρος μηδὲ κενόδοξος. ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων κλοπαὶ γεννῶνται. τέκνον, μὴ γίνου γόγγυσος, ἐπειδὴ ἄγει πρὸς τὴν βλασφημίαν, μηδὲ αὐθάδης μηδὲ πονηρόφρων. ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων βλασφημίαι γεννῶνται. Ἰσοῦ δὲ πρᾶϋς, ἐπεὶ πρᾶεῖς κληρονομήσουσι τὴν 15 βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. γίνου μακρόθυμος, ἐλεήμων, εἰρηρο-

3. τοῦ ἀνθρώπου Syr., Mosq. (cf. supra), Aeth., τῶν ἀνθρώπων Vind. — 5. μοιχεία γεννᾶται ego (cf. *Id.*), μοιχεῖται γίνονται Vind., Ottob., γεννᾶται μοιχεία Mosq. — 6. μου Mosq. (cf. *Id.*), om. Vind., Ottob. (omissa etiam voce τέκνον). — 7. εἰς Mosq., πρὸς Vind., Ottob. — 7. ὁδηγῇ Vind. — 7. μαθητικὸς Mosq. — 8. περικαθαίρων Vind., Mosq. (cf. *Id.*), ἃ ἐρεῖ περικαθαίρων Ottob. — 8. αὐτὰ Ottob., Mosq., αὐτὰς Vind. — 8. ἰδεῖν W, εἰδέναι Codd. gr. — 9. ἐκ γὰρ Vind., Ottob. (cf. *Id.*), καὶ γὰρ ἐκ Mosq. — 9. εἰδωλολατρία γίνονται Mosq. — 10 usque ad p. 230, 6 desunt in Mosq. — 11. μηδὲ (bis) coniec. Hilgf. (cf. *Id.*), μήτε codd. (cf. v. 13. 14). — 12. ἀπάντων Ottob. (cf. *Id.*), ἀπάντως Vind. — 12. Ἰσοῦδας εἶπεν praemittit Aeth. ante τέκνον, om. Vind., Ottob., Syr., Theb., Memph. (cf. supra p. 217 n. 39). — 13. γόγγυσος, μὴ θυμώδης, μὴ αὐθάδης Ottob. — 13. Post βλασφημίαν add. Syrus ὁ γόγγυσμός. — 15. γίνονται Ottob. — 15. ἐπεὶ Vind. (cf. *Id.*), ἐπειδὴ Pitra, Hilgf. — 15. κληρονομήσουσι Ottob. (cf. *Id.*), κληρονομοῦσι Vind. — 16. τῶν οὐρανῶν Vind., τοῦ θεοῦ Ottob. (Memph. habet γῆν pro τ. β. τ. οὐρ.).

C. 9. S. *Id.* III, 3<sup>b</sup> fast wörtlich; der Bearbeiter bestätigt das „ὑψηλόφθαλμος“, welches die Handschrift der *Id.* bietet, gegen Const. App. VII, 6: „ἐυφρόφθαλμος“.

C. 10. S. *Id.* III, 4 wörtlich, nur dass statt „βλέπειν“ vielmehr „ἰδεῖν μηδὲ ἀκοῦειν“ gesagt ist.

C. 11. S. *Id.* III, 5—10 nahezu wörtlich; statt „τὴν γῆν“ hat der Bearbeiter Z. 15. 16 „τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν“. Ein starke Verkürzung findet sich p. 230, 3; der Ottob. bietet hier allein den Text der *Id.*, scheint aber nach derselben corrigirt zu sein.

ποιός, καθαρὸς τῇ καρδίᾳ ἀπὸ παντὸς κακοῦ, ἄκακος καὶ ἡσύ-  
 χιος, ἀγαθὸς καὶ φυλάσσων καὶ τρέμων τοὺς λόγους οὓς ἤκου-  
 σας· οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τὴν ψυχὴν σου μετὰ  
 5 ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφῆσῃ. τὰ  
 δὲ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι  
 ἅτερ θεοῦ οὐδὲν γίνεται.

12. Θωμᾶς εἶπεν· τέκνον, τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον  
 τοῦ θεοῦ καὶ παραίτιόν σοι γινόμενον τῆς ζωῆς καὶ δόντα σοι  
 τὴν ἐν κυρίῳ σφραγίδα ἀγαπήσεις ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ σου,  
 10 μνησθήσῃ δὲ αὐτοῦ νύκτα καὶ ἡμέραν, τιμήσεις αὐτὸν ὡς τὸν  
 κύριον. ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν. ἐκζη-  
 τήσεις δὲ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καθ' ἡμέραν καὶ τοὺς λοιποὺς  
 ἁγίους, ἵνα ἐπαναπαύσῃ τοῖς λόγοις αὐτῶν· κολλώμενος γὰρ  
 ἁγίοις ἁγιασθήσῃ. τιμήσεις δὲ αὐτόν, καθ' ὃ δυνατός εἶ, ἐκ  
 15 τοῦ ἰδρωτὸς σου καὶ ἐκ τοῦ πόνου τῶν χειρῶν σου. εἰ γὰρ  
 ὁ κύριος δι' αὐτοῦ ἡξίωσέν σοι δοθῆναι πνευματικὴν τροφήν

1. ἀπὸ παντὸς κακοῦ om. Ottob. — 2. καὶ prius om. Syr. — 2. οὓς  
 ἤκουσας Vind., Syr., Aeth. (cf. Aιδ.), τοῦ θεοῦ Ottob. — 3 sq. δώσεις  
 usque ὑψηλῶν Vind., Syr., Aeth., δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος, οὐδὲ κολ-  
 ληθήσῃ τῇ ψυχῇ σου μετὰ ὑψηλῶν Ottob. (correctus ut videtur ex Aιδ.).  
 — 4. ἀναστραφῆσῃ om. Ottob. — 5. σοι om. Syr. — 8 sq. καὶ usque  
 σφραγίδα om. Mosq. — 9. κυρίῳ Vind., Ottob., χριστῷ Syr. — 9. σφρα-  
 γίδα Vind., Ottob., Syr., annulum honoris Aeth. — 9. σου om. Mosq. —  
 10. μνησθήσῃ Mosq. — 10. ἡμέραν καὶ νύκτα Mosq. — 10 sq. τιμήσεις  
 usque λόγοις αὐτῶν om. Mosq. scribens nil nisi καὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἁγίων.  
 — 11. κύριον Vind., Ottob., θεόν Syr. — 11. κυριότης Vind., Syr., Aeth.  
 (cf. Aιδ.), Ἰησοῦς Χριστός Ottob. — 11 sq. καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἐκάστην  
 ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων Ottob. — 13. ἐπαναπαύσῃ Ottob. —  
 13 sq. κολλώμενος usque ἁγιασθήσῃ Mosq., Syr., Aeth., Memph., κολλώ-  
 μενος· ὡς ἅγιος γὰρ ἁγίοις ἁγιασθήσῃ (ἁγιασθήσεται Ottob.) Vind., Ot-  
 tob. — 14. δὲ Mosq., Syr., om. Vind. — 14 sq. τιμήσεις usque χειρῶν σου  
 om. Ottob. — 14. αὐτόν Vind., Syr., Aeth., αὐτοὺς Mosq. — 15 sq. εἰ γὰρ  
 usque ἐσθίει (231, 4) om. Mosq. — 15 sq. εἰ γὰρ πτλ. Vindob., Aeth., Syr.,  
 ὁ γὰρ κύριος ἡξίωσέ σε δι' αὐτοῦ δοθῆναι σοι πνευματικὴν τροφήν καὶ  
 ζωὴν αἰώνιον Ottob. (cetera usque ἐσθίει omittens). — 16. δοθῆναι Vind.

C. 12. S. Aιδ. IV, 1—2, aber mit grossen Zusätzen, von denen der  
 eine (ἀγαπήσεις ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ σου) aus Barn. 19, 9 genommen ist.  
 Umgestaltet ist Aιδ. IV, 2. Der Ausdruck (Z. 16 sq.) „πνευματικὴν bis  
 αἰώνιον“ ist aus Aιδ. X, 3, das folgende aus XIII, 1, 2 genommen und be-  
 weist mithin, dass dem Bearbeiter auch die 2. Hälfte der Aιδακή bekannt  
 gewesen ist. Die Schlussworte stammen aus I Tim. 5, 18; I Cor. 9, 7, 9.

καὶ ποτὸν καὶ ζῶν αἰώνιον, σὺ ὀφείλεις πολὺ μᾶλλον τὴν  
φθαρτὴν καὶ πρόσκαιρον προσφέρειν τροφήν· ἄξιός γάρ ὁ ἐργά-  
της τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ, καὶ βοῦν ἀλωῶντα οὐ φιμώσεις, καὶ οὐ-  
δεὶς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ ἐκ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει.

13. Κηφᾶς εἶπεν· οὐ ποιήσεις σχίσματα, εἰρηνεύσεις δὲ <sup>5</sup>  
μαχομένους. κρινεῖς δικαίως, οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι  
τινὰ ἐπὶ παραπτώματι. οὐ γὰρ ἰσχύει πλοῦτος παρὰ κυρίῳ·  
οὐ γὰρ ἀξία προκρίνει οὐδὲ κάλλος ὀφελεῖ, ἀλλ' ἰσότης ἐστὶ  
πάντων παρ' αὐτῷ. ἐν προσευχῇ σου μὴ διψυχήσης πότερον ἔσται  
ἢ οὐ· μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς <sup>10</sup>  
δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν. ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις  
λύτρωσιν τῶν ἁμαρτιῶν σου, οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοῦς  
γογγύσεις· γνώσῃ γάρ, τίς ἐστίν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταπο-  
δότης. οὐκ ἀποστραφήσῃ ἐνδεόμενον, συγκοινωνήσεις δὲ πάντα

3. ἀλωῶντα Vind. — 5. Κηφᾶς Vind., Ottob., Syr., Aeth., Πέτρος Mosq.  
— 5. ποιήσεις μὲν Syr. — 5. σχίσματα Vind., Syr., Aeth., σχίσμα Ottob.  
(cf. *Διδ.*), συνάψαι τινὰ μάχην πρὸς ἕτερον Mosq. — 5. εἰρηνεύσας Ottob.  
— 6. καὶ κρινεῖς Syr. — 6. λέψει Vind. — 6. ἐλέγξαι Mosq., Vind., Syr. (cf.  
*Διδ.*), ἐλέγξας Ottob. — 6 sq. ἐλέγξαι τινὰ Mosq., Ottob., τινὰ ἐλέγξαι Vind.,  
Syr. (add. ὄντα). — 7. ἐπὶ παραπτώματι Vind., Ottob., ἐν παραπτ. Mosq.,  
Syr. — 7 sq. οὐ γὰρ usque ὀφελεῖ (v. 8) om. Ottob. — 7 sq. οὐ γὰρ usque  
συσπῶν (v. 11) om. Mosq. — 7. οὐ γὰρ Vind., οὐδὲ Syr. — 8. ἀξία W.,  
ἀξίας Vind. — 8 sq. ἰσότης γάρ ἐστι παρὰ θεῷ Ottob. — 9 sq. πότερον us-  
que συσπῶν (v. 11) om. Ottob. — 9 sq. ἔσται καὶ Syr. — 10. τὰς χεῖρας Vind.  
(cf. *Διδ.*), τὴν χεῖρά σου Syr., Aeth. — 11. ἔχῃς Mosq., ἔχεις Vind., Ottob.:  
ἐὰν ἔσται ἔχειν σε, ἀπὸ τῶν χειρῶν σου δὸς εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν σου.  
— 11 sq. δώσεις (δώσης) λύτρωσιν Vind. (cf. *Διδ.*), δὸς εἰς λύτρον Mosq. —  
12 sq. οὐ διστάσεις usque ἀνταποδότης (v. 13) om. Ottob. — 12. οὐδὲ  
διστάσεις Syr. — 12. δοῦναι Mosq. (cf. *Διδ.*), διδόναι Vind. — 12. διδοὺς  
Vind. (cf. *Διδ.*), δὸς Mosq., Syr. — 13. γογγύσης Vind. — 13. γνώσῃ  
usque ἀνταποδότης om. Mosq. — 13. τὸ τοῦ μισ. καλὸν ἀνταπόδομα Syr.  
— 13. καλὸς om. Aeth. — 14. οὐκ Vind., Ottob. (cf. *Διδ.*), οὐδὲ Mosq. —  
14. ἐνδεόμενον Ottob. — 14 sq. συγκοινων. usque θνητοῖς (232, 2) om.  
Mosq., sed offert: λήψῃ γὰρ τὸν ἄξιον μισθὸν παρὰ τοῦ φιλανθρώπου

C. 13. S. *Διδ.* IV, 3—8 fast wörtlich mit einem kleinen Zusatz; der  
Ottob. scheint wiederum nach *Διδ.* corrigirt. Dann verlässt der Bearbeiter  
die *Διδαχὴ* und legt dem Bartholomäus Sätze aus Barn. 21, 2—4. 6 und  
19, 11 (genau in der Fassung des Briefs) in den Mund. Im Ottob. aber  
fehlen diese Worte und dafür steht *Διδ.* IV, 9—14 (mit Ausnahme von  
v. 10. 11). Es ist beachtenswerth, dass Ottob. auch αὐτοῖς nach διδάξεις  
bietet (IV, 9) und ἐν ἐκκλησίᾳ fortlässt (IV, 14); s. Const. App. VII, 12. 14.



τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἔρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανά-  
τῳ κοινωνοὶ ἐστέ, πόσω μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς.

14. Βαρθολομαῖος εἶπεν· ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὥς  
ἔτι καιρός ἐστι καὶ ἔχετε εἰς οὓς ἐργάζεσθε μεθ' ἑαυτῶν, μὴ  
5 ἐκλείπητε ἐν μηδενί, ἐξουσίαν ἔαν ἔχητε. ἐγγὺς γὰρ ἡ ἡμέρα  
κυρίου, ἐν ᾗ συναπολείται πάντα σὺν τῷ πονηρῷ· ἥξει γὰρ ὁ  
κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ. ἑαυτῶν γίνεσθε ρομοθέται, ἑαυ-  
τῶν γίνεσθε σύμβουλοι ἀγαθοί, θεοδίδακτοι· φυλάξετε ἅπερ  
ἔλαβες μὴτε προσθεῖς μὴτε ὑφαιρῶν.

10 15. Πέτρος εἶπεν· ἀδελφοί, τὰ περὶ τῶν λοιπῶν ρουθε-  
σιῶν αἱ γραφαὶ διδάξουσιν, ἡμεῖς δὲ ἃ ἐκελευσθήμεν διατάξω-  
μεν. πάντες εἶπαν· Πέτρος λεγέτω.

16. Πέτρος εἶπεν· ἔαν ὀλιγαριθμία ἐπάρχῃ καὶ μήπου πλη-  
θος τυγχάνῃ τῶν δυναμένων ψηφισάσθαι περὶ ἐπισκόπου ἐν-

θεοῦ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν. — 231, 14. συγκοινωνήσεις δὲ πάντα  
Ottob. (cf. *Λιδ.*), κοινωνήσεις δὲ ἑπ' αὐτῶν Vind. — 1. τῷ ἀδελφῷ Vind.  
(cf. *Λιδ.*), τοῖς ἀδελφοῖς Ottob., cum egenis Aeth. — 1. τῷ ἀθανάτῳ  
Vind. (cf. *Λιδ.*), τῷ θανάτῳ Ottob., τοῖς ἀθανάτοις Syr., Aeth. — 2. πόσω  
Vind. — 2. θνητοῖς Ottob. (cf. *Λιδ.*), φθαρτοῖς Vind. — 3 sq. Caput hoc  
XIV. in Mosq. ante cap. XII. positum est, in Ottob. deest, sed ibi in-  
veniuntur: Βαρθολομαῖος εἶπεν· οὐκ ἄρεῖς τὴν χειρὰ σου ἀπὸ τοῦ νό-  
σου σου, οὐδὲ ἀπὸ τῆς θυματρός σου, ἀλλ' ἀπὸ νεότητος διδάξεις αὐτοὺς τὸν  
νόμον τοῦ κυρίου. ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου· οὐκ ἔγκαταλείψῃ  
ἐντολὰς κυρίου· οὐ προσελεύσῃ ἐν προσεγγίᾳ σου ἐν συνειδήσει πονηρῇ·  
μυήσεις πᾶσαν ἐπόκρισιν καὶ πᾶν ὃ μὴ ἐρεῖσκει κυρίῳ· φυλάξῃ δὲ ἃ παρ-  
έλαβες, μὴτε προστιθεῖς μὴτε ὑφαιρῶν. αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς.  
His respondent *Λιδ.* IV, 9. 14<sup>a</sup>. 13<sup>a</sup>. 14<sup>b</sup>. 12. 13<sup>b</sup>. 14<sup>c</sup>. — 5. ἐκλείπητε Mosq.  
— 5. ἐξουσίαν Mosq., ἐξοῦ ἔαν Vind. — 6. συναπολοῦνται Mosq. — 7. αὐ-  
τοῦ Mosq. (cf. Barn.), αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ Vind., Syr., Aeth. — 7. ἑαυτῶν  
γίνεσθε ρομοθέται Syr., Aeth. (cf. Barn.), om. Mosq., Vind. — 8. ἀγαθῶν  
Mosq., om. Aeth. — 8. θεοδίδακτοι Mosq., Syr., Aeth. (cf. Barn.), διδασκτοί  
Vind. — 8. φυλάξετε κτλ. Vind., ἃ παρελάβετε, μὴτε προσθήσετε μὴτε  
ὑφέλετε ἀπ' αὐτῶν Mosq. — Cc. XV—XXX desunt in Mosq., Ottob., Syr.  
— 13 sq. ἐπάρχῃ . . τυγχάνει Vind.

C. 16. Die Wahl des Bischofs liegt noch ganz in den Händen der  
Gemeinde. Zu den geforderten Qualitäten s. I Tim. 3, 2—7, Tit. 1, 7—9,  
welche Stellen zu Grunde liegen. Die Ehelosigkeit des Bischofs wird aber  
bereits von dem Verfasser gewünscht, indessen die Fortführung der  
Ehe gestattet (so hat der Äthiope richtig die Stelle erläutert). Bildung  
ist kein nothwendiges Requisit für den Bischof; auch solche, die des Lesens  
und Schreibens unkundig sind, können Bischöfe werden.

τὸς δεκαδύο ἀνδρῶν, εἰς τὰς πλησίον ἐκκλησίας, ὅπου τευχάνει πεπηγυῖα, γραφέτωσαν, ὅπως ἐκεῖθεν ἐκλεκτοὶ τρεῖς ἄνδρες παραγενόμενοι δοκιμῇ δοκιμάσαντες τὸν ἄξιον ὄντα, εἴ τις φήμην καλὴν ἔχει ἀπὸ τῶν ἔθνων, εἰ ἀναμάρτητος ὑπάρχει, εἰ φιλόπτωχος, εἰ σώφρων, μὴ μέθυσος, μὴ πόρνος, μὴ πλεονέκτης ἢ λοιδόρος ἢ προσωπολήπτης καὶ τὰ τοῦτοις ὅμοια. καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μὴ, ἀπὸ μιᾶς γυναικός· παιδείας μέτοχος, θνύμενος τὰς γραφὰς ἐρμηνεύειν· εἰ δὲ ἀγράμματος, πρᾶς ὑπάρχων, καὶ τῇ ἀγάπῃ εἰς πάντας περισσεύτω, μὴ ποτε περὶ τινος ἐλεγχθῆις ἐπίσκοπος ἀπὸ τῶν πολλῶν γενηθείη. 10

17. Ἰωάννης εἶπεν· ὁ κατασταθῆις ἐπίσκοπος, εἰδὼς τὸ προσεχὲς καὶ φιλόθεον τῶν σὺν αὐτῷ, καταστήσει οὓς ἂν δοκιμάσῃ πρεσβυτέρους δύο.

18. Πάντες ἀντεῖπον ὅτι οὐ δύο, ἀλλὰ τρεῖς. εἴκοσι γὰρ καὶ τέσσαρές εἰσι πρεσβύτεροι, δώδεκα ἐκ δεξιῶν καὶ δώδεκα 15 ἐξ ἐκωνύμων. Ἰωάννης εἶπεν· καλῶς ὑπεμνήσατε, ἀδελφοί. οἱ μὲν γὰρ ἐκ δεξιῶν δεχόμενοι ἀπὸ τῶν ἀρχαγγέλων τὰς φιάλας προσφέρουσι τῷ δεσπότῃ, οἱ δὲ ἐξ ἁριστερῶν ἐπέχουσι τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων. δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους ἤδη 20 κερουνικότητας ἐπὶ τῷ κόσμῳ, τρόπῳ τινὶ ἀπεχομένους τῆς πρὸς γυναῖκας συνελεύσεως, εὐμεταδότους εἰς τὴν ἀδελφότητα, πρόσσωπον ἀνθρώπου μὴ λαμβάνοντας, συμμύστας τοῦ ἐπισκόπου καὶ συνεπιμάχους, συναθροίζοντας τὸ πλῆθος, προθυμουμένους τὸν ποιμένα. οἱ ἐκ δεξιῶν πρεσβύτεροι προνοήσονται τῶν

4. ὑπάρχη Vind. — 7. ἀγύναιος κτλ. Vind., si sine uxore ageret, si vero uxorem duxisset unam priusquam constitueretur episcopus, maneat cum illa Aeth. — 12. ἐὰν Vind. — 13. δύο (hic et in v. 14) Vind., Aeth., δεκαδύο coniec. Hilgf. — 14. τρεῖς Vind., Aeth., δ' coniec. Hilgfeld.

C. 17. 18. Den Bischof setzen Alle ein, aber der Bischof setzt die Presbyter ein. Was die Zahlen betrifft (s. S. 212 f.), so sind die Hilgenfeld'schen Correcturen ganz unhaltbar; es handelt sich, wie auch Krawutzky gesehen, um kleine Gemeinden. Die Zahl zwei muss, wie die Begründung zeigt, die ursprüngliche sein. Die Sätze: „πάντες ἀντεῖπον ὅτι οὐ δύο, ἀλλὰ τρεῖς“ und „Ἰωάννης εἶπεν· καλῶς ὑπεμνήσατε, ἀδελφοί“ sind mit Krawutzky für eine Correctur des Bearbeiters zu halten (Böhmer's Versuch, dem überlieferten Text einen Sinn abzugewinnen, ist verfehlt). — Z. 14 sq. s. Apoc. Joh. 4, 4. 10; aber die Ausdeutung ist dem Verfasser eigenthümlich. — Die Darlegung der Pflichten und Qualitäten der Presbyter ist einzigartig.

ἐπισκόπων πρὸς τὸ θυσιαστήριον, ὅπως τιμήσωσι καὶ ἐντιμι-  
θῶσιν εἰς ὃ ἂν δέῃ. οἱ ἐξ ἀριστέρων πρεσβύτεροι προνοήσου-  
ται τοῦ πλήθους, ὅπως εὐσταθήσῃ καὶ ἀθόρυβον ἢ, πρῶτον  
μεμαθηκὸς ἐν πάσῃ ὑποταγῇ. εἰ δέ τις νοουθετούμενος ἀνθά-  
5 δως ἀποκριθῇ, τὸ ἐν ποιήσαντες οἱ ἐπὶ τῷ θυσιαστηρίῳ τὸν  
τοιούτον μετὰ ἰσῆς βουλῆς, ὃ ἂν ἢ ἄξιον, δικασάτωσαν, ἵνα  
καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσι, μήποτε ἐνδὸς πρόσωπον λάβωσι,  
καὶ ἐπὶ πλείον νεμηθῇ ὥς γάγγραινα, καὶ αἰχμαλωτισθῶσιν  
οἱ πάντες.

10 19. Ἰάκωβος εἶπεν· ἀναγνώστης καθιστανέσθω πρῶτον  
δοκιμῇ δεδοκιμασμένος, μὴ γλωσσοκόπος, μὴ μέθυσος μήτε γε-  
λωτολόγος, εὐτροπος, εὐπειθής, εὐγνώμων, ἐν ταῖς κυριακαῖς  
συνόδοις πρῶτος σύνδρομος, εὐήκοος, διηγητικός, εἰδὼς ὅτι  
εὐαγγελιστοῦ τόπον ἐργάζεται. ὁ γὰρ ἐμπιπλὼν ὥτα μὴ ροοῦν-  
15 τος ἔγγραφος λογισθήσεται παρὰ τῷ θεῷ.

20 20. Ματθαῖος εἶπεν· διάκονοι καθιστάσθωσαν. γέγραπται·  
ἐπὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα κυρίου. ἔστωσαν δεδοκιμασ-  
μένοι πάσῃ διακονίᾳ, μεμαρτυρημένοι παρὰ τοῦ πλήθους, μονό-  
γαμοι, τεκνοτρόφοι, σώφρονες, ἐπιεικεῖς, ἡσυχοὶ, μὴ γόγγυσοι,  
20 μὴ δίγλωσσοι, μὴ ὀργίλοι — ὀργή γὰρ ἀπόλλυσιν ἄνδρα φρό-  
νιμον — μὴ πρόσωπον πλουσίον λαμβάνοντες μηδὲ πένητα  
καταδυναστεύοντες μηδὲ οἶνον πολλῶν χρώμενοι, εὐσκυλτοὶ, τῶν  
κρυφίων ἔργων καλοὶ προτρεπτικοί, ἐπαραγκάζοντες τοὺς ἔχο-  
τας τῶν ἀδελφῶν ἀπλοῦν τὰς χεῖρας, καὶ αὐτοὶ εὐμετάδοτοι.

3. εὐσταθήσῃ coniec. Lagarde, εὐσταθῆς ἢ Vind. — 3 sq. ἀθόρυβον . .  
μεμαθηκὸς coniec. Lagarde, ἀθόρυβος . . . μεμαθηκὸς Vind. — 3. ἢ coniec.  
Lagarde, εἴη Vind. — 4 sq. εἰ δέ τις usque οἱ πάντες (v. 9) desunt in  
Aeth. — 6. ἢ coniec. Lagarde, εἰ Vind. — 7. ἔχουσι Vind. — 11. γελοτο-  
λόγος Vind. — 12. εὐπειθής Vind.

Z. 8. ὥς γάγγραινα s. II Tim. 2, 17 und zu αἰχμαλωτ. s. II Tim. 3, 6.  
Ignat. ad Phil. 2, 2.

C. 19. Man beachte, dass der Vorleser (nur Einer ist nöthig) vor den  
Diakonen erwähnt ist. Die κυριακαὶ σὺνodoι sind die Sonntagsgottesdienste.  
Zu σύνδρομος s. Ignat. ad Phil. 2, 2; ad Polyc. 7, 2. Wichtig ist, dass  
dem Vorleser gesagt wird, er verwalte das Amt eines Evangelisten.

C. 20. Zu ἐπὶ τριῶν κτλ. (Z. 17) s. II Cor. 13, 1. Das ganze Cap. geht  
auf I Tim. 3, 8—13 zurück; zu εὐσκυλτοὶ (Z. 22) s. Const. App. IV, 15:  
εὐσκύλους εἰς τὰς τῆς διακονίας χρείας. Die κρύφια ἔργα (Z. 23) sind  
die Almosen. Zu τοῖς ἀτάκτως κτλ. (S. 235, 2) s. II Thess. 3, 11.

κοινωνικοί, πάσῃ τιμῇ καὶ ἐντροπῇ καὶ φόβῳ τιμώμενοι ἀπὸ τοῦ πλήθους, ἐπιμελῶς προσέχοντες τοῖς ἀτάκτως περιπατοῦσιν, οὓς μὲν νουθετοῦντες, οὓς δὲ παρακαλοῦντες, οὓς δὲ ἐπιτιμῶντες, τοὺς δὲ καταφρονοῦντας τελέως παραπεμπόμενοι, εἰδότες ὅτι οἱ ἐντίλογοι καὶ καταφρονητὰ καὶ λοιδοροὶ Χριστοῦ 5 ἀντετάξάντο.

21. Κηφᾶς εἶπεν· χῆραι καθιστατέσθωσαν τρεῖς, αἱ δὲ οὖ προσμένονσαι τῇ προσευχῇ, περὶ πάντων τῶν ἐν πείρᾳ καὶ πρὸς τὰς ἀποκαλύψεις περὶ οὗ ἂν δέῃ, μία δὲ παρεδρεύουσα ταῖς ἐν ταῖς νόσοις πειραζομέναις εὐδιάκονος ἢ, νηπιτικῇ, τὰ δέοντα 10 ἀπαγγέλλουσα τοῖς πρεσβυτέροις, μὴ ἀσχοροκερδῆς, μὴ οἶνον πολλῶ προσέχουσα, ἵνα δύνῃται νήφειν πρὸς τὰς νυκτερινὰς ὑπηρεσίας καὶ εἴ τις ἕτερα βούλοιτο ἐργαγεθῆναι. καὶ γὰρ ταῦτα πρῶτα κυρίου θησαυρίσματα εἰσιν ἀγαθὰ.

22. Ἀνδρέας εἶπεν· διάκονοι ἐργάται τῶν καλῶν ἔργων, 15 νυχθήμερον ἐπιλεύσοντες πανταχοῦ, μήτε πένητα ὑπεροπτεύοντες μήτε πλούσιον προσωποληπτοῦντες ἐπιγνώσονται τὸν θλιβόμενον καὶ ἐκ τῆς λογίας οὐ παραπέμψονται, ἐπαπακάσουσι δὲ τοὺς δυναμένους ἀποθησαυρίζειν εἰς ἔργα ἀγαθὰ, προορῶντας τοὺς λόγους τοῦ διδασκάλου ἡμῶν· εἰδετέ με πεινῶντα 20

3. οὓς δὲ παρακαλοῦντες in Vind. exhiberi primus Pitra vidit. — 8. τῶν om. Vind., coniec. Lagarde. — 8 sq. καὶ usque δέῃ Vind., et addatur pro alimento earum quidquid ad manus est Aeth., et ut faciant charismata propter eum quem secuntur Memph. — 12. δύναται Vind. — 13. ἕτερα Vind., sed Aeth. ἕτερα legisse videtur. — 16. ἐπιλεύσονται coniec. M. Schmidt (Hilgf.), ἐπελεύσονται Vind. — 20. πίνοντα Vind.

C. 21. S. I Tim. 5, 3—16 (bes. v. 5). Die ἀποκαλύψεις, welche der Athiope nicht übersetzt hat, können sich weder auf die körperlichen Enthüllungen der Frauen noch auf „vertraute Mittheilungen hilfsbedürftiger Frauen“ beziehen (Bickell), sondern lediglich auf „Offenbarungen“. Man erwartete von diesen Wittwen, dass sie bei ihrem ständigen Gebet auch besondere Offenbarungen in Bezug auf besondere Nothlagen der Gemeinde oder einzelner Gemeindeglieder erhalten werden.

C. 22. Dieses Capitel ist hier sehr befremdlich, da eben erst — c. 20 — von den Diakonen die Rede gewesen ist und hier absolut nichts Neues hinzugefügt ist; hat der Bearbeiter etwa an Subdiakonen gedacht, aber ältere Bestimmungen nicht finden können? Die λογία (Z. 18) ist die Armenkasse, s. I Cor. 16, 1. Zu Z. 20 sq. ist Mt. 25, 37 zu vergleichen; zu οἱ γὰρ πτλ. (p. 235, Z. 1 sq.) I Clem. 44, 3. 5. I Tim. 3, 13. Als διάσκαλος ist Christus auch c. 26 bezeichnet.



καὶ οὐκ ἐθρέψατέ με. οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες καὶ ἀμέμπτως τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν.

23. Φίλιππος εἶπεν· ὁ λαϊκὸς τοῖς λαϊκοῖς πράγμασι περιποιθέσθω ὑποτασσόμενος τοῖς παρεδρεύουσι τῷ θνσιαστήριῳ.  
5 ἕκαστος τῷ ἰδίῳ τόπῳ ἀρεσκέτω τῷ θεῷ, μὴ γιλεχθροῦντες ἀλλήλοις περὶ τῶν τεταγμένων. ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθῃ παρὰ τῷ θεῷ. ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου τὸν δρόμον μὴ παρατεμνέτω. οὐδὲ γὰρ οἱ ἄγγελοι παρὰ τὸ διατεταγμένον αὐτοῖς οὐδὲν ἕτερον ἐξελίссουσιν.

10 24. Ἀνδρέας εἶπεν· εὐχρηστόν ἐστιν, ἀδελφοί, ταῖς γυναιξὶ διακονίαν καταστήσαι.

25. Πέτρος εἶπεν· ἐφθάσαμεν τάξαντες· περὶ δὲ τῆς προσγορᾶς τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος ἀκριβοῶς μὴνύσωμεν.

26. Ἰωάννης εἶπεν· ἐπελάθεσθε, ἀδελφοί, ὅτε ἤτησεν ὁ  
15 διδάσκαλος τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ ἠνλόγησεν αὐτὰ λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα, ὅτι οὐκ ἐπέτρεψε ταύταις συστῆναι ἡμῖν — Μάρθα εἶπεν· διὰ Μαριάμ, ὅτι εἶδεν αὐτὴν μειδιῶσαν. Μαρία εἶπεν· οὐκέτι ἐγέλασα —· προέλεγε γὰρ ἡμῖν, ὅτε ἐδίδασκεν, ὅτι τὸ ἀσθαιεῖς διὰ τοῦ ἰσχυροῦ σω-  
20 θήσεται.

27. Κηφᾶς εἶπεν· ἐνίων μέμνησθε δὲ ὅτι ταῖς γυναιξὶ μὴ ὀρθαῖς (πρέπει) προσεύχεσθαι, ἀλλὰ ἐπὶ τῆς γῆς καθεζομέναις.

1. διακονίσαντες Vind. — 3 sq. περιποιθέσθω coniec. Lagarde. — 7. παραπεμνέτω Vind. — 10. 11. Desunt in Aeth. — 12. Ἀνδρέας εἶπεν Aeth. — 18. μὴδιῶσαν Vind. — 17 sq. Dixit Martha de Maria: aspicite eam quomodo rideat. Et dixit Maria: Non ideo risi, quod dixerit nobis dominus noster: Bonum est, nam infirmus convalescet firmiter Aeth. — 22. πρέπει add. Bickell. Infit Kephas: sunt qui dicant: non decet feminas attollere vocem suam dum stant in ecclesia, sed faciant eas procumbere humi Aeth. — 22. ἐπὶ W, ἀπὸ Vind.

C. 23. S. I Clem. 40, 5: τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναί εἰσιν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται, καὶ λεγίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν ὀδεύεται. 41, 1: ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι ἐναρεστείτω (CS, ἐναρτιστείτω A) θεῷ. Zu θνσιαστήριον ibid. 41, 2. Zum Schlusssatz ibid. 20, 3; 34, 5. Zu ἕκαστος κτλ. s. I Cor. 7. 24.

C. 26. S. Mt. 26, 26 f. Diese Geschichte von der Martha und Maria ist nur hier erzählt; auch der Spruch: „τὸ ἀσθαιεῖς διὰ τ. ἰσχυροῦ σωθήσεται“ ist unbezeugt. In der „Pistis Sophia“ unterhält sich der Herr nach der Auferstehung mit Maria und Martha (s. oben S. 215).

28. Ἰάκωβος εἶπεν· πῶς οὖν δυνάμεθα περὶ γυναικῶν διακονίας ὀρίσασθαι, εἰ μὴ τι διακονίαν ἵνα ἐπισχύσωσι ταῖς ἐνδεομέναις;

29. Φίλιππος εἶπεν· τοῦτο, ἀδελφοί, περὶ τῆς μεταδόσεως. ὁ ποιῶν ἔργον ἐναντῷ θησαυρὸν καλὸν περιποιεῖται. ὁ γὰρ θη- 5  
σαυρίζων ἐν τῇ βασιλείᾳ ἔγγραφος ἐργάτης λογισθήσεται παρὰ τοῦ θεοῦ.

30. Πέτρος εἶπεν· ταῦτα, ἀδελφοί, οὐχ ὥς ἐξουσίαν τινὸς ἔχοντες πρὸς ἀνάγκην, ἀλλ' ἐπιταγὴν ἔχοντες παρὰ κυρίου ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, φυλάξαι τὰς ἐντολάς ἡμῶν, ἢ 10  
προστιθέντας ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

4. μεταδόσεως. ὁ ποιῶν Lagarde, μεταδώσεως, ὅποιον Vind.

C. 29. Dieses Capitel erinnert an c. 21 fin. u. 19 fin.

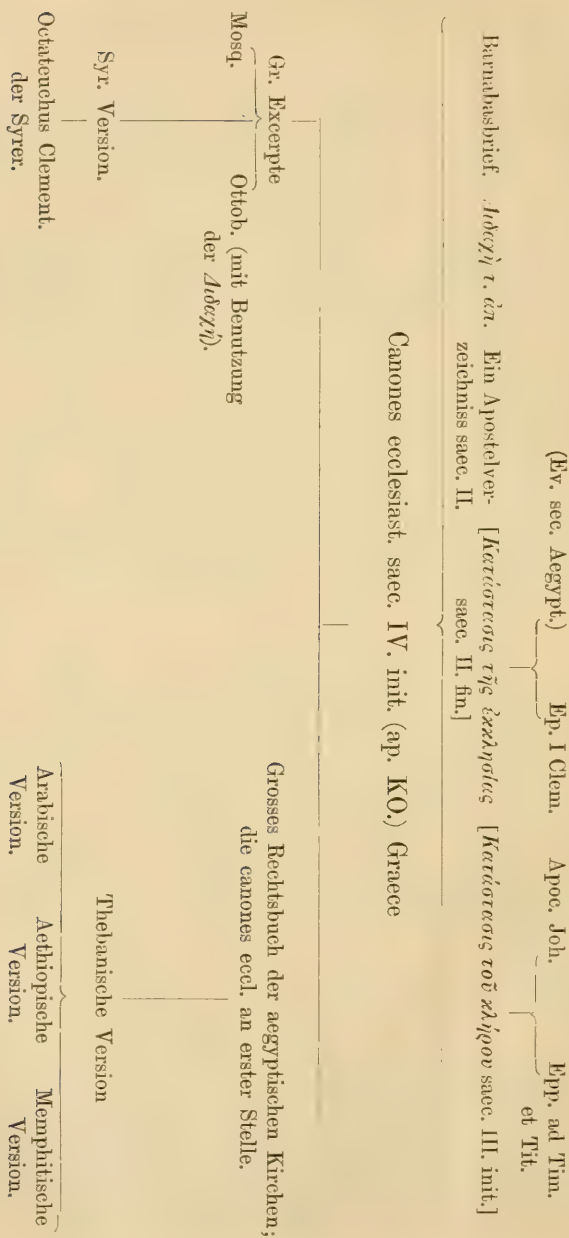
C. 30. ὥς ἐξουσίαν κτλ., s. II Thess. 3, 9. — ἀνάγκην, s. Philem. 14. — ἐπιταγὴν, s. I Cor. 7, 25; II Cor. 8, 8. — ἐρωτῶμεν, s. Barn. 21, 7. — φυλάξαι κτλ., s. oben c. 14 fin.

### Tabelle I <sup>1)</sup>.

Herrnsprüche		Dekalog.	
Dekalog u. Atl. St.	Herrnsprüche.	Barnab. 18—20.	Hermas.
Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων.			
Versio latina a Gebhardto detecta, quae fortasse eadem est cum „Doctrinis apost. Pseudocypriani.	[Duae viae vel iudicium Petri]?	Canones eccles. (ap. KO.).	Const. App. I. VII.

1) Diese beiden Tabellen werden nach dem in dem S. 170 ff. Ausgeführten einer Erläuterung nicht weiter bedürfen. Nur dies sei (zu Tabelle II.) noch einmal bemerkt, dass die Titel „κατάστασις τῆς ἐκκλησίας“ resp. τοῦ κλήρου“ erfundene sind; sie sollen die betreffenden ermittelten Quellenschriften nach ihrem Inhalte, soweit er uns erhalten, bezeichnen. Die arabische Version der ap. KO. ist vielleicht nicht direkt aus der thebanischen, sondern aus der memphitischen geflossen. Über die Versio latina s. die Abhandlung von v. Gebhardt am Schluss dieses Hefts.

# Tabelle II.



Übersieht man diese Tabellen, so gewahrt man, wie sich das Kirchenrecht aus dem Dekaloge und den Herrnsprüchen entwickelt hat; daher es denn gekommen ist, dass bereits die ersten Verordnungen der Art mit hoher, ja mit höchster Autorität ausgestattet worden sind. Da für die Herrnsprüche — angeblich oder mit Recht — apostolische Überlieferung in Anspruch genommen wurde, so erschien es um die Mitte des 2. Jahrhunderts nicht unerlaubt, christliche Sittenregeln und kirchliche Verordnungen, die man durch Vermittelung der Apostel vom Herrn selbst ableitete, als *διδασχὴ κυρίου διὰ τῶν ἐκ ἀποστόλων* zu bezeichnen. Diese Bezeichnung wurde verhängnissvoll; denn sie konnte so verstanden werden, als seien die Gebote, die unter ihr begriffen wurden, in dieser Form von den Aposteln gegeben worden. Man fing an, den Titel „*διὰ τῶν ἀποστόλων*“ so auszubeuten, dass man die Apostel als die schriftstellerischen Urheber der Rechtsbücher ansah, zugleich aber änderte man in diesen Büchern selbst fortwährend, indem man Veraltetes ausmerzte oder corrigirte und Neues einschob. Das Ergebniss dieser Entwicklung war, dass in den verschiedenen Provinzen der Reichskirche seit dem 4. Jahrhundert kirchliche Rechtsbücher in verschiedenen Recensionen in Ansehen standen, deren Abfassung man direct auf die Apostel selbst — hie und da durch Vermittelung eines Amanuensis wie des Clemens — zurückführte; ja es kam so weit, dass die einzelnen Rechtssatzungen an die einzelnen Apostel vertheilt wurden, und oft ganz junge und neue gesetzliche Bestimmungen, die eben nöthig erschienen, einem Petrus oder Philippus u. s. w. in den Mund gelegt wurden. Indessen — man besass doch nicht die Entschlossenheit, die Producte dieser Art wirklich dem Kanon gleichzustellen; selbst wo man an ihrem apostolischen Ursprung nicht zweifelte, liess man zwischen ihnen und den neutestamentlichen Schriften eine Kluft bestehen, die in der Theorie eigentlich keine Berechtigung mehr hatte. Wenigstens in der byzantinischen Kirche blieb es — nach vorübergehendem Schwanken und nach resultatlosen Versuchen Einzelner — so; in den orientalischen Kirchen sind allerdings hier und da die Grenzen zwischen dem apostolisch-Kanonischen und den apostolischen *Διατάξεις* verrückt worden. Die abendländische Kirche hat sich, namentlich seit dem Gelasianum, gegen diese ganze Literatur streng abgeschlossen; dafür



hat sie ihr Taufsymbold zu einer apostolischen Urkunde erhoben, in welcher jeder einzelne Satz von einem Apostel „gelehrt“ worden sei. Eine Parallele zu dieser Geschichte der Tradition in Bezug auf Rechtsordnungen und Symbol bietet schliesslich noch die Geschichte der Liturgien; doch würde es zu weit führen, auf sie hier einzugehen.

Durch die „apostolischen Rechtsordnungen“ hat nicht nur fort und fort und in steigendem Masse der moralistische und gesetzliche Geist in der katholischen Kirche sich befestigt, sondern sie sind auch das Medium gewesen, durch welches einst überwundene alttestamentliche Ceremonialgebote wiederum in die Kirche eingedrungen sind. Nach den Bedingungen, unter denen der Katholicismus entstanden ist, konnte dies stets nur auf einem Umwege geschehen; aber dieser Umweg wurde dadurch eröffnet, dass man gewisse alttestamentliche Verordnungen, die heilsam oder wünschenswerth erschienen, zu ausdrücklichen Geboten der Apostel stempelte. Auch hier — wie in allen ähnlichen Fällen, in denen die Tradition schliesslich das, wovon sie ausgegangen ist, aufgehoben hat — liegt ein alter Rechtstitel, eine Exemption von der Generalregel, zu Grunde, die aber so ausgebeutet worden ist, dass sie jene Generalregel verschlungen hat: weil in den Herrnsprüchen die Fortdauer der Übung des Fastens in der neuen Gemeinde vorausgesetzt ist, so kann und muss man die alttestamentliche Fastenordnung irgendwie aus dem allgemeinen Urtheil, dass das Ceremonialgesetz aufgehoben sei, herausheben; weil der Herr und die Apostel gesagt haben, dass die Evangelisten wie die Arbeiter ihres Lohnes werth seien, so müssen die Bestimmungen über die Art und Weise des Unterhalts der Priester, wie sie das ATliche Gesetz gegeben hat, irgendwie noch zu Recht bestehen. Mit solchen Erwägungen hat bereits der Verfasser unserer *Αἰδολογία* den Anfang gemacht. Sie durchbrachen das sonst feststehende Schema, dass das Ceremonialgesetz ungültig sei und nur in seinem typischen Sinne in Betracht komme. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts aber bemerkt man, wie der Process der Reception ATlicher Ceremonialgesetze immer weiter fortschreitet, während die dogmatische Theorie dabei an der alten Stellung zum Gesetz festhält. Man hat sich in der Theorie meines Wissens niemals (in der alten Kirche) entschlossen, das faktische Verfahren anzuerkennen und rund zu

erklären, dass vom ATlichen Ceremonialgesetz Einiges gänzlich aufgehoben worden sei — weil es nur der Herzenshärte der Juden gegolten habe —, Anderes in geistigem Sinne erfüllt sei resp. in diesem Sinne noch eben gelte, Anderes aber in wörtlicher Fassung noch verpflichtend für die christliche Gemeinde sei. Ein solches Bekenntniss hätte die Kirche in Widerspruch zu ihrer Vergangenheit gesetzt, unabsehbare Consequenzen zur Folge gehabt und vor allem die gegenüber dem Judenthum fest gezogenen und um jeden Preis zu behauptenden Grenzen verrückt; aber eben die Fiction der „apostolischen Rechtsordnungen“ ermöglichte es, alttestamentliche Ceremonialgesetze aufzunehmen, ohne die Autorität des A. T. als solche anrufen zu müssen. Wie weit in dieser Richtung, welche der Verfasser der *Αἰδαχή* bereits eingeschlagen hat, einige Provincialkirchen gegangen sind, zeigt die Praxis mancher orientalischer Kirchen, z. B. der nestorianischen und äthiopischen, noch heute<sup>45)</sup>.

### 3. Die *Αἰδαχή*, die *Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων*, die Ignatiusbriefe und der Interpolator dieser Schriften.

Bryennios hat das 8. Capitel seiner Prolegomena (p. νά—ξθ') überschrieben: „Ὅτι καὶ τὰ ἐξ πρώτα βιβλία τῶν Διαταγῶν (i. e. der apost. Constitutionen) καὶ αὐτὸ δὴ τὸ ὄγδοον

45) Sichere Spuren der Benutzung der *Αἰδαχή* habe ich in anderen kirchenrechtlichen Schriften des Alterthums nicht gefunden, so auch nicht in einem der ältesten Stücke, den Canones Hippolyti. Bryennios hält es für wahrscheinlich, dass im 2. Pfaffischen Fragment (Pseudo-Irenäus; s. Iren. Opp. ed. Harvey II p. 500 sq.) unter den „δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις“ die *Αἰδαχή* gemeint sei. Die Stelle lautet: „Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθήκοτες ἴσασι τὸν κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου· Διότι ἀπὸ ἀνατολῶν ἥλлон καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδοξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνοματί μου καὶ θυσία καθαρά“. Auf Mal. 1, 11 beruft sich allerdings auch der Verfasser der *Αἰδαχή* (c. 14), aber das ist hier auch die einzige Übereinstimmung. Der Zusammenhang, in welchem das Citat in der *Αἰδαχή* steht, ist ein ganz anderer als der, welchen man für die *δεύτεραι διατάξεις* nach dem Pfaffischen Fragment vermuthen muss (es handelt sich in der *Αἰδ.* nicht um die Einsetzung des neuen Opfers). Auch ist das Citat aus Mal. nicht in der Fassung der *Αἰδ.* gegeben. Man hat daher keinen Grund, in den Diataxen die Didache zu erkennen.

πρώτην ἀφορμὴν καὶ βάσιν ἔχει τὴν *Ἀδαχήν*“, und er glaubt den Nachweis für diese gewiss mit Vorsicht formulirte Behauptung geliefert zu haben. Allein — vom 8. Buche sei hier abgesehen, da es eine eigene umfangreiche Untersuchung verlangen würde — Bryennios hat weder für die ursprüngliche Gestalt der 6 ersten Bücher der apost. Constitutionen<sup>1)</sup>, noch für die interpolirte Recension derselben, die er übrigens von jener nicht streng unterschieden hat, wirkliche Beweise beibringen können; im Gegentheil: eine aufmerksame Lectüre der von ihm gemachten Zusammenstellungen wird, glaube ich, jeden Kritiker überzeugen dass eine literarische Verwandtschaft zwischen diesen Werken nicht besteht. Diese Überzeugung wird durch eine genaue Vergleichung der *Ἀδασκαλία* (d. h. der nicht interpolirten, ursprünglichen Recension der 6 ersten Bücher) mit der *Ἀδαχή* zur Gewissheit erhoben. Gerade diejenigen Stellen, wo der Verf. der *Ἀδασκαλία* dieselben oder ähnliche Punkte berührt wie der Verfasser der *Ἀδαχή* (II, 25. 53. 54. 58—61. 63; III, 5; IV, 2. S. 9; V, 15; VI, 13. 18. 19. 23), bezeugen seine Unabhängigkeit. Auch in der Anordnung der Stoffe ist der jüngere Schriftsteller dem älteren gegenüber durchweg selbständig, so dass lediglich die blasse Möglichkeit übrig bleibt, dass jener diesen gelesen hat, aber nicht mehr<sup>2)</sup>. Die *Ἀδασκαλία* ist eine nach einem bestimmten Plane gearbeitete, wortreiche Schrift aus dem letzten Drittel des 3. Jahrhunderts<sup>3)</sup>, aus welcher man schriftliche

1) S. P. de Lagarde in Bunsen's *Analecta Ante-Nicaena* Vol. II p. 45—224. p. 225—338. Dass die syrische Recension die ursprüngliche, die uns griechisch in den 6 ersten Büchern der Constitutionen vorliegende die interpolirte ist, halte ich (gegen Bickell, Haneberg und Funk) mit Lagarde und Zahn für erwiesen. Bestätigt wird es durch einen Blick auf das Verhältniss der *Ad.* zum 7. Buch.

2) Die einzige wirkliche Wortparallele ist *Ἀδαχή* c. 2: οὐκ ἔστι διγνώμων οὐδὲ διγλωσσος mit *Ἀδασκ.* II, 6 (p. 238, 8): μὴ διγνώμος, μὴ διγλωσσος; allein auch Barnabas bietet ähnlich. Ferner klingt *Ἀδασκ.* II, 53 (p. 276, 1 sq. 8. 9) stark an *Ἀδαχή* c. 14 an. Die Parallelen, die Bryennios notirt hat, fallen für die Entscheidung der Frage, ob ein literarisches Abhängigkeitsverhältniss existirt, nicht ins Gewicht. Ich verzichte daher darauf sie einzeln zu besprechen, auf die Gefahr hin, desswegen gescholten zu werden.

3) Sie ist nachnovatianisch (s. das 2. Buch), sie stammt aus der vor-constantinischen Zeit, und sie setzt friedliche Zustände für die christlichen Gemeinden voraus; also ist sie 260—302 anzusetzen. Der Interpolator ist

Quellen, die höchst wahrscheinlich zu Grunde liegen, — abgesehen von den Ignatiusbriefen, die sicher benutzt sind, s. Zahn, Ignatii epp. p. 336 — zur Zeit nicht auszuschneiden vermag. Es ist möglich, dass eine dieser Quellen auf Grund der *Αιδαχή* entstanden ist; allein irgend etwas Bestimmtes lässt sich darüber, soviel ich zu sehen vermag, nicht sagen.

Indessen bei diesem negativen Ergebniss in Bezug auf das Verhältniss der *Αιδαχή* zu den 6 ersten Büchern der Constitutionen brauchen wir uns doch nicht nothgedrungen zu beruhigen; vielmehr wirft die Entdeckung der ältesten Kirchenordnung ein neues und höchst willkommenes Licht auf das Werk des Interpolators der 6 Bücher und — auf den Fälscher der Ignatiusbriefe.

Bisher hatte man das 7. Buch als ein im Wesentlichen einheitliches ansehen müssen. Einzelne Versuche, wie der Bunsen'sche, einen ursprünglichen Kern auszuschälen, hatten mit Recht nicht überzeugt. Die schöne Arbeit von Krawutzky, die mit so vielem Geschick und Sicherheit der Methode wirklich ein grosses Bruchstück der dem 7. Buche zu Grunde liegenden Quellschrift ermittelt hat, ist bisher für weitergehende Untersuchungen über die Composition der 7 ersten Bücher der apost. Constitutionen nicht verwerthet worden. Solche Untersuchungen hätten auch schwerlich zum Ziele geführt, da Krawutzky eben nur ein Bruchstück der Quelle hatte nachweisen können. Wir können aber jetzt nach der Entdeckung der *Αιδαχή* Wort für Wort genau angeben, was in dem 7. Buche dem Interpolator und was der Quelle angehört — so genau, wie wir das in Bezug auf die 6 ersten Bücher der apostol. Constitutionen sagen können. Wir wissen ferner jetzt, dass nicht den 6 ersten Büchern, sondern dem 7. und — soviel darf man ohne vorzugreifen sagen — dem 8. die ältesten Quellen zu Grunde liegen; es erhebt sich nun aber die Frage, die früher gar nicht gestellt werden konnte, wie verhält sich der Interpolator des 7. Buches zu dem Interpolator der 6 ersten Bücher?

Diese für die Geschichte des Kirchenrechts überaus wichtige

fast in jeder Hinsicht — als Theologe, als Cleriker, als Schriftkenner, als Politiker — dem Autor der *Αιδασκαλία* congenial; also stammt die Schrift — wie auch ihre Benutzungsgeschichte lehrt und mit Recht allgemein angenommen wird — aus Syrien resp. aus Palästina.



Frage führt zu der anderen: wie verhält sich der Interpolator der sieben Ignatiusbriefe zu dem Interpolator der *Λιθασκαλία* (App. Const. I—VI) resp. der *Λιθαχή* (App. Const. VII)? Denn mindestens eine nahe Verwandtschaft zwischen den Interpolatoren der *Λιθασκαλία* und der Ignatiusbriefe ist unbestreitbar, von den zuverlässigsten Forschern ermittelt und m. W. niemals geleugnet worden.

Allerdings in Bestimmung dieser Verwandtschaft sind die namhaftesten Kritiker auseinandergegangen und haben es nicht über Probabilia hinaus bringen können<sup>4)</sup>. Das ist nicht zu verwundern; denn die Einsicht in die Composition des 7. Buches fehlte ihnen noch und damit eine Reihe der entscheidendsten Beobachtungen. Man darf daher davon absehen, die Hypothesen, die hier aufgestellt sind, aufzuführen und zu beurtheilen, hat vielmehr auf Grund des nun erst vollständigen Materials das Recht, „gleich das Richtige zu sagen“. Das Richtige aber ist, dass die Interpolatoren der *Λιθασκαλία*, der *Λιθαχή* und der Ignatiusbriefe ein und dieselbe Person gewesen sind oder — um gebührend vorsichtig zu sein —, dass nicht der geringste Grund vorliegt, drei Interpolatoren hier zu unterscheiden.

Mit dieser These kehren wir zu der Ansicht zurück, die einer der bedeutendsten Kritiker, Ussher, einst empfohlen und durch gewichtige Gründe gestützt hat, die aber in der Folgezeit durch complicirtere Hypothesen verdrängt worden ist<sup>5)</sup>. La-

4) S. darüber Zahn, Ignatius v. Antiochien S. 144 f.

5) Am gründlichsten hat zuletzt Zahn (a. a. O. S. 144—153) die Frage untersucht, der zugleich (S. 116—167 und in seinen Noten zu der längeren Recension der Briefe) den Fälscher der Ignatiusbriefe so genau und umfassend charakterisirt hat, dass dadurch alle früheren Versuche der Art antiquirt sind. Zahn's Ergebnisse sind folgende: 1) der Fälscher war in Syrien (einschliesslich Palästina's; denn für beide Länder zeigt er besonderes Interesse) zu Hause, 2) er schrieb zwischen 360 und 380, 3) er gehörte der eusebianischen (semiarianischen) Partei an, 4) er suchte vermittelt der Autorität des Ignatius in Sachen kirchlicher Sitte für eine mittel-schlächlige und gleichförmige Loyalität zu wirken, zugleich einer arianisirenden Theologie den Schein ehrwürdigsten Alters zu geben, 5) er polemisirte namentlich gegen Eustathianer und Manichäer, überhaupt gegen principielle Asketen, 6) er benutzte die 6 ersten Bücher der apost. Constitutionen bereits in der interpolirten Gestalt, ist aber mit dem Interpolator derselben nicht identisch, 7) dagegen benutzte er das 7. Buch

garde allein (Reliq. iur. eccl. gr. p. VII) gebührt der Ruhm, die richtige Erkenntniss Usshers in der Neuzeit festgehalten zu haben.

noch nicht, auch war ihm der Octateuch der apost. Constitutionen noch unbekannt. Nach Zahn hat, soviel mir bekannt, nur Funk (Tüb. Quartalschr. 1880 S. 355 f. Opp. Patr. App. II p. X sq.) die Zeitlage und den Zweck des Fälschers der Ignatiusbriefe untersucht. Er erkennt die syrische Herkunft der Briefe an, hat aber einige Beobachtungen mitgetheilt, die es erweisen sollen, dass der Interpolator Apollinarist gewesen ist, bereits die Christologie des Theodoret bekämpft und somit am Anfang des 5. Jahrhunderts geschrieben hat. Die von Funk beigebrachten Argumente haben auf den ersten Blick etwas Bestechendes für mich gehabt; allein folgende Erwägungen haben mich eines besseren belehrt: 1) das Stichwort *ῥησιν* fehlt in den Briefen, obgleich einige Dutzende von Stellen nachgewiesen werden können, wo es stehen müsste, wenn die Briefe am Anfang des 5. Jahrhunderts von einem in der Trinitätslehre orthodoxen Cleriker abgefasst wären; dagegen finden sich (s. oben) lauter solche biblische, christologische Termini, und zwar in der Zusammenstellung und Häufung, wie wir sie bei den semiarianischen Theologen — aus ihren Abhandlungen und Bekenntnissformeln — zur Genüge kennen. Dass der Verfasser einmal (ad Philipp. 2) die Formel: „*βαπτίζειν εἰς τρεῖς ὁμοούσιους*“ braucht (statt *ῥησιν*), ist der stärkste Beweis, dass er vor d. J. 381 geschrieben hat, resp. dass das Ansehen seiner Briefe vor diesem Jahre begründet worden sein muss. 2) Was Funk für eine Polemik gegen Theodor gehalten hat (l. c. p. XII), ist vielmehr eine solche gegen Paul von Samosata und seinen Anhang (vielleicht gegen Photin; so Zahn). Die entscheidendsten Ausführungen Theodor's sind nicht berücksichtigt, während alle Angriffe gegen den „Ebionitismus“ sich ohne Schwierigkeit auf den Samosatener beziehen lassen. 3) Der Sabellianismus wird noch (z. B. Trall. 6; Tars. 2. 5; Philip. 7) als eine verbreitete und gefährliche Häresie vorgestellt und bekämpft. Das passt nicht wohl zum Anfang des 5. Jahrhunderts, das passt aber vortrefflich zur Mitte des 4. und für einen semiarianischen Theologen. 4) Die Verwandtschaft mit der apollinaristischen Theologie ist nur eine scheinbare; denn die Naivetät, in welcher der Verfasser davon spricht, dass Christus nur einen menschlichen Leib angenommen habe, zeigt, dass für ihn das ganze Problem als Problem noch gar nicht bestand. Was er über die Menschheit Christi geäußert hat, hält sich durchaus auf dem Boden, auf welchem sich die arianische und arianisirende Theologie, recht unbekümmert um die Consequenzen, bewegt hat. Ich habe nach erneuter Prüfung die dogmenhistorischen Ausführungen Zahn's über den christologischen Standpunkt des Interpolators (S. 132—141) Punkt für Punkt bestätigt gefunden, speciell auch die Bekämpfung des Marcell (Magn. 6). Damit sind die Funk'schen Einwürfe erledigt. Was derselbe S. 378—383 über die apost. Constitutionen in ihrem Ver-

Im Folgenden zuerst der Beweis, dass der Interpolator des 7. Buches der Constitutionen mit dem Interpolator der Ignatiusbriefe identisch ist.

1) Beide Interpolatoren sind in Syrien (Palästina) zu Hause (dies bedarf keines Beweises mehr).

2) Beide Interpolatoren haben in den JJ. 340—380 (370) geschrieben.

3) Beide Interpolatoren sind in der h. Schrift wohl bewandert und haben namentlich — darin besteht ein grosser Theil ihrer Zusätze — Beispiele aus dem A. T. reichlich beigebracht (s. App. Const. 1. 2. 5. 6—8. 10. 24. 26. Ign. ad Magn. 3. Philad. 4. Smyrn. 7. Eph. 12 etc.); sie sind aber von der alexandrinischen Exegese der h. Schriften völlig unabhängig und machen von der Allegorie kaum irgend welchen Gebrauch.

4) Beide Interpolatoren sind bei der Bearbeitung ihrer Vorlagen nach demselben Principe verfahren, nämlich von dem Wortlaut derselben so wenig wie irgend möglich zu streichen, auch Correcturen nur in den dringendsten Fällen vorzunehmen, dagegen durch erklärende Zusätze unbequeme Gedanken abzuändern oder abzustumpfen (s. das oben S. 173 f. geschilderte Verfahren des Interpolators des 7. Buches und Zahn a. a. O. S. 132 f. 134 f.).

5) Der Interpolator des 7. Buches hat c. 41 ein Symbol in extenso mitgetheilt (s. auch c. 26), welches in die Reihe der semiarianischen, antiochenischen Symbole gehört (s. oben) und antinicianisch sowie antimarcellinisch zugleich ist<sup>6)</sup>. Gerade auf dieses Symbol aber führen die reichlichen Bezüge auf ein Glaubensbekenntniss, welche sich in den pseudo-ignatianischen Briefen finden (s. ad Mar. 3; ad Ign. 1; ad Trall. 10; ad Magn. 6 [τῆς γὰρ βασιλείας αὐτοῦ] οὐκ ἔστι τέλος; ad Magn. 8. 11; Tars. 4; Philipp. 2. 3. 7; Philad. 4. 5. 6; Smyrn. 1; Eph. 7. 16. 18. 20 etc.).

hänlmiss zu Pseudoignatius beigebracht hat, ist deshalb nicht ausreichend, da Funk die griechische Rückübersetzung der syrischen Didaskalia durch Lagarde nicht herbeigezogen hat.

6) Die Worte „οὐ περιστέντα“ (p. 225, 4 Lagarde) sind ein späterer Zusatz, den yz nicht bieten. Dieser Zusatz zeigt, dass man die Heterodoxie des Symbols empfunden hat.

6) Obgleich die Vorlagen (*Διδαχή* — Ignatiusbriefe) ausserordentlich verschieden waren und die Interpolatoren sich nicht ohne Geschick denselben angepasst haben, so finden sich doch in ihren Zusätzen im Einzelnen sehr viele Übereinstimmungen, die da beweisen, dass die Kenntnisse, die Absichten und der Gesichtskreis der Interpolatoren sich decken. Die folgende Übersicht, die sich Capitel für Capitel an die Arbeit des Interpolators der *Διδαχή* (Const. I. VII) anschliesst, wird dies beweisen.

- a) Der Interpolator beginnt c. 1 mit einer Berufung auf Moses, Elias und den Herrn zur Einführung der „beiden Wege“. Er citirt bei Erwähnung des Herrn sofort den Spruch I Tim. 4, 10: „ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πιστῶν“. Das ist aber ein Lieblingspruch des Interpolators der Ignatiusbriefe, den dieser Magn. 1; Philipp. inscr.; Eph. 8 angebracht hat, und zwar an den drei Stellen in derselben Weise wie unser Verfasser, nämlich als eine Einschiegung, die nicht durch den Context motivirt ist<sup>7)</sup>. Schon diese feine Parallele allein ist von grosser Bedeutung.
- b) Der Interpolator sagt c. 1: „φυσικὴ μὲν ἐστὶν ἡ τῆς ζωῆς ὁδός“; einige Zeilen später heisst es: „φρεύγετε δὲ οὐ τὰς φύσεις ἀλλὰ τὰς γνώμας τῶν κακῶν“. Hier sei bemerkt, dass der Interpolator der Ignatiusbriefe sich fortwährend mit dem Gegensatz *φύσεις*—*γνώμη* zu schaffen macht (s. Philipp. 4; Magn. 5 etc.). Beide Fälscher haben hier das gleiche antimanichäische, resp. antidualistische Interesse, was sich unten uns noch deutlicher zeigen wird.
- c) C. 1 schiebt der Interpolator in das Gebot der Liebe zu Gott die Worte ein „τὸν ἕνα καὶ μόνον, παρ’ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι“ (s. auch c. 21: ὁ μόνος θεός). Das sind aber auch Lieblingsstichworte des Interpolators der Ignatiusbriefe; sie bezeugen die arianisirende Theologie des Verfassers; s. z. B. Philipp. 2: „εἰς οὗν θεὸς καὶ πατὴρ,

7) Const. VII, 1: ἐπόμενοι τῷ διδασκάλῳ Χριστῷ, ὅς ἐστι κτλ. Magn. 1: ἐν αἷς ἔνωσιν εὐχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστι κτλ. Philipp. inscr.: εἰρήνη ἀπὸ τοῦ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστι κτλ. Eph. 8: πνευματικὰ πάντα πράσσετε, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τελειούσθε, ὅς ἐστι κτλ.



καὶ οὐ δύο οὐδὲ τρεῖς· εἷς ὁ ὢν, καὶ οὐκ ἔστι πλὴν αὐτοῦ“. Antioch. 2: „τὸν ἕνα καὶ μόνον κηρύξας θεόν“ etc.

- d) Zu *Λιδ.* I, 5 macht der Interpolator einen Zusatz (c. 1 fin.) aus Mt. 5, 45; denselben Zusatz macht Pseudoignatius ad Philad. 3.
- e) Bei dem Verbot des Mordes reservirt der Interpolator die Todesstrafe ausdrücklich für die Obrigkeit (c. 2 init.) und c. 16 schiebt er in die alte *Λιδαρχία* (und zwar in den „Lebensweg“) einen ganzen Abschnitt ein, dass man den Kaiser fürchten soll „εἰδὼς ὅτι τοῦ κυρίου ἐστὶν ἡ χειροτονία“, ferner, dass man die *ἄρχοντες* ehren und ihnen die Steuern „ἐν γνομόνῳ“ entrichten soll. Die Loyalität an dieser Stelle ist bemerkenswerth. Von Pseudoignatius aber sagt Zahn (a. a. O. S. 130) mit Recht: „Nach dem Bischof kommt ihm der Kaiser als Gegenstand der Ehrerbietung . . . übrigens zeigt unser Kirchenpolitiker fast grösseres Zutraun zu den Königen als zu den Bischöfen. ‚Ein umsichtiger und thatkräftiger Mann muss sich zu den Königen halten‘ (Eph. 6)“. Auch hier ergiebt sich also wiederum eine völlige Übereinstimmung (s. auch Smyrn. 9; Philad. 4; Heron. 7; Ant. 14).
- f) Zum Diebstahlsverbot bringt der Interpolator (c. 2) eine reiche Beispielsammlung aus dem A. T.; vgl. dazu Magn. 3; Philad. 4.
- g) C. 4 fin. fügt der Interpolator zu *Λιδ.* II, 5 (οὐ ψεύσῃ) Psalm. 5, 7: „ἀπολείς γὰρ πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος“, gleich darauf zu *Λιδ.* II, 6 (ὑπερήφανος) Prov. 3, 34: „ὑπερηφάνοις γὰρ ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται“. Bei Pseudoignatius lesen wir ad Her. 5: „ὑπερηφανίαν φεῦγε· ὑπερηφάνοις γὰρ ἀντιτάσσεται κύριος. ψευδολογίαν βδελύττου· ἀπολείς γὰρ πάντας τοὺς λαλοῦντας τὸ ψεῦδος“. Die Bearbeitung der *Λιδαρχία* ist hiernach unzweifelhaft früher als ad Her.; aber diese Stelle macht nicht den Eindruck eines Plagiats, sondern einer freien Reproduction.
- h) C. 7 fügt der Interpolator in den Satz *Λιδ.* II, 7 (ἰσθὶ δὲ πρῶτος, ἐπεὶ οἱ πρᾶεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν) die Worte nach πρῶτος ein „ὥς Μωϋσῆς καὶ Δαβὶδ“. Pseudoignatius schreibt Eph. 10: „Μακάριοι οἱ πρᾶεῖς· καὶ

*Μωσῆς πρῶτος παρὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ Σαβιδ πρῶτος σφόδρα“.*

- i) C. 8 setzt der Interpolator statt des Gebotes der *Διδαχή*, nicht mit hochmüthigen, sondern mit demüthigen Menschen umzugehen, das andere, nicht mit thörichten, sondern mit weisen Männern zu verkehren. Das entspricht ganz der Haltung des Pseudoignatius, der von Demuth und asketischer Selbsterniedrigung ebenfalls nichts wissen will.
- k) C. 9 sagt der Interpolator, man solle die Cleriker ehren „οὐχ ὥς γενέσεως αἰτίους“ und c. 15 heisst es: τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα θεραπεύσεις ὥς αἰτίους σοι γενέσεως. Diesen nicht gerade häufigen Ausdruck findet man bei Pseudoignatius wieder (ad Heron. 4): „γενναῖκας μὴ βδελύττου . . . ἀγαπᾷν οὐκ χορὴ τὰς αἰτίας τῆς γεννήσεως“ [so wird vielleicht auch oben zu lesen sein].
- l) C. 11 setzt der Interpolator zu *Διδ.* IV, 4 (μὴ γίνου δίψυχος) die Worte hinzu: „ἐν προσευχῇ σου“. Pseudoignatius schreibt (ad Heron. 7): „μὴ γίνου δίψυχος ἐν προσευχῇ σου“, stimmt also hier wörtlich mit dem Interpolator der *Διδαχή*, dessen Arbeit die frühere ist.
- m) Zu *Διδ.* IV, 6 setzt der Interpolator (c. 12 init.) den Spruch Tobit 12, 9: „ἐλεημοσύναις γὰρ καὶ πίστεσιν ἀποκαθαίρονται ἁμαρτία“. Pseudoignat. ad Heron. 5: „ταῶν πενήτων μὴ ἀμέλει . . . ἐλεημοσύναις γὰρ καὶ πίστεσιν ἀποκαθαίρονται ἁμαρτία“. Also die Fassung ist wörtlich identisch.
- n) Der Interpolator (s. sub a) ist ein Gegner der Novatianer und ein Freund aller solcher Stellen in der h. Schrift, welche Gott als den Heiland Aller und als unbeschränkt barmherzig schildern, so hat er auch (c. 14) in die *Διδαχή* die Worte aus Ezech. 33, 11 eingefügt: „θεὸς οὐ βούλεται τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν“. Ebenso hat Pseudoignatius in das sonst unverändert gelassene Schlusscapitel des Briefs an die Philadelphener nach den Worten „ἐν τῇ χάριτι Ἰησοῦ Χριστοῦ“ ohne ersichtlichen Grund — nur aus Vorliebe für den Vers — eingeschaltet: „τοῦ μὴ βουλομένου τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀλλὰ τὴν μετάνοιαν“.

- o) Der Interpolator hat (c. 18 fin.) den seltenen Ausdruck aus der *Διδαχή* (c. 5) beibehalten: „ὁυσθείητε ἀπὸ τούτων“. Pseudoignatius schreibt Magn. 9 in einem Capitel, das uns unten noch weiter beschäftigen wird — „ὧν ὁυσθείητε“.
- p) Eine überaus frappante Parallele findet sich in Const. VII, 20 zu Pseudoignat. ad Heron. 1. Zunächst ist an das zu erinnern, was Zahn S. 142 f. über den Standpunkt des Pseudoignatius ausgeführt hat. Pseudoignatius nimmt zu der Askese genau dieselbe Stellung ein, die 20 Jahre später die weltförmigen Bischöfe Spaniens und Galliens nicht nur gegenüber Priscillian und seinem Anhang, sondern auch gegenüber Männern wie Martin von Tours und Sulpicius Severus eingenommen haben. Dort wie hier dient der Gegensatz zu principiellen Asketen (Manichäern, Eustathianern, Priscillianisten) dazu, die Askese überhaupt von einer gewissen sehr nahe gelegenen Grenze an für verdächtig zu erklären: harte Askese ist keine unbedingte Empfehlung, sondern im Gegenteil ein bedenkliches Zeichen. Dass dies die Meinung Pseudoignatius' gewesen ist, zeigen nicht wenige Stellen (Philad. 4; Her. 1. 2. 4; Philipp. 6). Wieder deckt sich der Standpunkt des Interpolators der *Διδαχή* mit diesem eben charakterisirten. Statt der Worte *Διδ.* VI, 3: „περὶ δὲ τῆς βρώσεως ὃ δύνασθαι βάστασον“ schreibt er:

Const. VII, 20.

Pseudoignat. ad Heron. 1.

Περὶ δὲ βρωμάτων λέγει Οἶνον καὶ κρεῶν μὴ πάν-  
σοι ὁ κύριος· Τὰ ἀγαθὰ τη-ἀπέχον· οὐ γάρ ἐστι βδε-  
τῆς γῆς φάγεσθε, καὶ Πᾶν λυκτά· Τὰ γὰρ ἀγαθὰ τῆς  
κρέα ἔδεσθε ὡς λάχανα γλό- γῆς, φησί, φάγεσθε· καὶ  
ης, τὸ δὲ αἷμα ἔκχεις· οὐ ἔδεσθε κρέα ὡς λάχανα· καὶ  
γὰρ τὰ εἰσερχόμενα εἰς τὸ Οἶνος εὐφραίνει καρδίαν ἀν-  
στόμα κοινοὶ τὸν ἄνθρω- θρώπου, καὶ ἔλαιον ἱλαρύν-  
πον, ἀλλὰ τὰ ἐκπορευόμενα, νει, καὶ ἄρτος στηρίζει·  
λέγω δὴ βλασφημίαι, κατα- ἀλλὰ μεμετρημένως καὶ εὐ-  
λαλιά καὶ εἴ τι τοιοῦτον· τάκτως ὡς θεοῦ χορηγοῦν-  
Σὺ δὲ φάγη τὸν μυελὸν τος· Τίς γὰρ φάγεται, ἢ  
τῆς γῆς μετὰ δικαιοσύνης· τίς πίεται πάρεξ αὐτοῦ;

ὅτι εἴ τι καλόν, αὐτοῦ, καὶ ὅτι εἴ τι καλόν, αὐτοῦ· καὶ  
εἴ τι ἀγαθόν, αὐτοῦ· οὔτως εἴ τι ἀγαθόν, αὐτοῦ.  
νεανίσκοις καὶ οἶνος εὖω-  
διάζων παρθένους· τίς γὰρ  
φάγεται ἢ τίς πίεται πάρεξ  
αὐτοῦ;

Der Interpolator der *Αἰδαχή* hat hier die Stellen Jes. 1, 19; Gen. 9, 3; Deut. 15, 23; Mt. 15, 11; Gen. 45, 18; Zach. 9, 17; Eccl. 2, 25 aufgebotten, Pseudoignatius Jes. 1, 19; Gen. 9, 3; Ps. 104, 35; Eccl. 2, 25; Zach. 9, 17. Dass diese Zusammenstellungen von einander nicht unabhängig sind, liegt auf der Hand (gegen Zahn, a. a. O. S. 146; aber allerdings lässt sich nicht sagen, wer von beiden hier der spätere ist.

- q) C. 22 schreibt der Interpolator: „τοῦ ἀποστείλαντος πα-  
τρός, τοῦ ἐλθόντος Χριστοῦ, τοῦ μαρτυρήσαντος παρα-  
κλήτον“ (im Zusammenhang mit dem Taufbefehl). Man  
erwartet „πνεύματος ἁγίου“ statt „παρακλήτον“. Nun  
aber ist es auch eine fast ständige Eigenthümlichkeit des  
Pseudoignatius, dass er den h. Geist den „Paraklet“ nennt  
und diese Bezeichnung nicht selten neben die oder an  
die Stelle der in den echten Briefen vorgefundenen Be-  
zeichnung „heiliger Geist“ stellt; s. z. B. Philad. 4; Phi-  
lipp. 2: εἰς πατὴρ καὶ εἰς υἱὸς καὶ εἰς παράκλητος;  
Philipp. 3 u. sonst.
- r) Zu dem, was die *Αἰδαχή* VIII, 1 über das Fasten be-  
merkt, fügt der Interpolator unter Anderem (c. 23): „τὸ  
σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἐορτάζετε . . ἐν δὲ  
μόνον σάββατον ὑμῖν φυλακτέον ἐν ὅλῳ τῷ ἐνιαυτῷ  
τὸ τῆς κυρίου ταφῆς, ὅπερ νηστεύειν προσήμεν“. Pseudo-  
ignatius schreibt Philipp. 13: „εἴ τις κυριακὴν ἢ σάβ-  
βατον νηστεύει πλὴν ἐνὸς σαββάτου τοῦ πάσχα, οὔτως  
χριστοκτόνος ἐστίν, s. auch Magn. 9.
- s) C. 24 fin. schiebt der Interpolator Jes. 52, 5 in die *Αἰ-  
δαχή* ein und zwar in folgendem Wortlaut: „δι’ ὑμᾶς γὰρ  
βλασφημεῖται τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσιν“. Pseudo-  
ignatius fand in seiner Quelle Trall. 8 vor: „οὐαὶ γὰρ,  
δι’ οὗ ἐπὶ ματαιότητι τὸ ὄνομά μου ἐπὶ τινων βλασ-



γῆμειται“. Er corrigirte aber diese Stelle, so dass sie lautet wie in den ap. Constit.: „δι’ οὗ τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν“.

t) Der Interpolator sagt (c. 25) statt der Worte der *Αιδ.* IX, 5: „getauft auf den Herrnnamen“ vielmehr „getauft in den Tod des Herrn“. Es war ihm also von Werth „ὄνομα“ durch „θάνατος“ zu ersetzen. Nun ist es aber auch durchgehend bei Pseudoignatius zu bemerken, dass er die Taufe als Taufe in den Tod des Herrn mit Vorliebe bezeichnet, wofür Stellen anzuführen unnöthig sein dürfte.

u) Dass das vom Interpolator c. 41 eingeschobene Symbol mit den Stellen durchweg zusammenstimmt, welche Pseudoignatius aus dem Symbol hervorhebt, wurde oben bemerkt. Es muss dem Leser überlassen werden, im Einzelnen sich von den frappanten Parallelen hier zu überzeugen.

v) Der Interpolator giebt c. 46 einen Katalog der ältesten Bischöfe: Jerusalem — Jakobus, Symeon, Judas Jakobi.  
Cäsarea — Zakchäus, Kornelius, Theophilus.  
Antiochia — *Εὐόδιος μὲν ἐπ’ ἐμοῦ Πέτρον,*  
*Ἰγνάτιος δὲ ἐπὶ Παύλου.*

· · · · ·  
Rom — *Λίνος μὲν ὁ Κλανδίας πρῶτος ἐπὶ*  
*Παύλου, καὶ Κλήμης δὲ μετὰ τὸν Λίνον*  
*θάνατον ἐπ’ ἐμοῦ Πέτρον δευτέρως χει-*  
*ροτόνηται, u. s. w.*

Nach Pseudoignatius (Trall. 8) ist dem entsprechend Linus der Diakon des Paulus, Clemens der des Petrus gewesen. Antioch. 4 heisst es: „*μνημονεύσατε Εὐδορίου τοῦ ἀξιωμακροῦς ποιμένος ὑμῶν, ὃς πρῶτος (s. Philad. 4) ἐνεχειρίσθη παρὰ τῶν ἀποστόλων τὴν ἡμετέραν προστασίαν*“. Hier liegt eine gewisse Differenz mit dem, was der Interpolator der *Αἰδαχή* constatirt hat, allerdings vor: allein sie ist keine solche, die sich nicht bei demselben Schriftsteller finden könnte. Der Katalog in Const. VII, 46 ist ein verhältnissmässig sehr detaillirter; daher hat hier der Verf. auch genau angegeben, dass Euodius von Petrus, Ignatius von Paulus geweiht worden sei. Derselbe

Schriftsteller konnte, ohne sich zu widersprechen, auch sagen, Euodius sei von den Aposteln (Pl.) eingesetzt worden. Ähnliches begegnet nicht selten, z. B. in Bezug auf Clemens und Polykarp<sup>8)</sup>. Sehr beachtenswerth aber ist, dass der Interpolator der *Αἰδαχή* in seinem Katalog Cäsarea gleich nach Jerusalem und vor Antiochien genannt hat. Das scheint darauf hinzuweisen, dass er sich für das palästinensische Cäsarea besonders interessirte. Nun aber hat andererseits Zahn (ad Philipp. 8 not.) mit Recht darauf hingewiesen, dass Pseudoignatius die Rückkehr der Eltern Jesu aus Ägypten als eine „Rückkehr in diese Gegend“ (*ἐπὶ τὰ τῆδε ἐπείροδος*) bezeichnet hat. Hiernach würde Pseudoignatius Palästina als das Land, in dem er schreibt, bezeichnet haben.

Überblickt man diese Übereinstimmungen, wie sie im Grossen und im Kleinen, im Allgemeinen wie im Einzelnen, zwischen den beiden Interpolatoren bestehen; erinnert man sich, dass von den 32 Capiteln des 7. Buches höchstens der dritte Theil das geistige Eigenthum des Fälschers ist, dass also alle diese nachgewiesenen Parallelen sich in Wahrheit auf wenige Seiten zusammendrängen; bedenkt man endlich, dass die beiden Vorlagen (*Αἰδαχή* — Ignatiusbriefe) einen gänzlich verschiedenen Charakter und Stil haben, dem sich die Interpolatoren anzuschmiegen trachteten, und dass trotzdem ihre Übereinstimmung eine so grosse

---

8) Zahn hat (a. a. O. S. 125) auch darin einen Widerspruch zwischen Pseudoignatius und Const. VII, 46 finden wollen, dass nach ad Mar. 4 die römische Bischofsreihenfolge „Linus, Anaklet, Clemens“ gewesen sei; allein es ist vielleicht beachtenswerth, dass Anaklet ad Mar. 4 nicht als ein von den Aposteln eingesetzter Bischof bezeichnet ist. Pseudoignatius hätte dies zu sagen nicht unterlassen, wenn er ihn dafür gehalten hätte; er hielt ihn nicht für einen solchen, da sein Name im N. T. nicht vorkommt. Darum fehlt er aber auch Const. VII, 46, weil dort die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe genannt sind. Er ist freilich hier direct ausgeschlossen; aber ad Mar. 4 wie überhaupt bei den historischen Angaben in den Briefen folgt Pseudoignatius dem Eusebius, VII, 46 folgt er einer anderen Quelle. Die Identität der Fälscher wird durch diese Beobachtung, die einzige, die ins Gewicht fällt, m. E. doch nicht bedroht; denn man braucht nur daran zu erinnern, dass selbst Eusebius in der Chronik und in der Kirchengeschichte betreffs der Bischofskataloge verschiedenen, z. Th. sich widersprechenden Quellen gefolgt ist.

ist, so wird das Urtheil kein zu kühnes sein, welches die beiden Interpolatoren für identisch erklärt; die Ansicht Zahn's aber, es bestehe kein directes Abhängigkeitsverhältniss zwischen I. VII und den Briefen, sie seien vielmehr von einander unabhängig, ist schwer begreiflich. Darin ist Zahn allerdings im Recht, dass ein Abhängigkeitsverhältniss nicht existirt. Es sind nämlich die Parallelen der Art, dass man nicht auf eine Benutzung des einen Schriftstellers durch den anderen zu schliessen berechtigt ist, sondern sich gezwungen sieht, Identität anzunehmen. Ein Skeptischer mag immerhin hier an eine seltsame Doppelgängerschaft glauben; dieselbe würde etwa wie folgt sich ausnehmen: Um dieselbe Zeit und in demselben Lande hat von zwei Clerikern der eine die alte *Αἰδοαχί*, der andere die alten Ignatiusbriefe zeitgemäss umzugestalten unternommen. Sie waren beide Semarianer; sie hatten beide das gleiche Interesse, das Nicänum und den Marcell zu bekämpfen; sie thaten das auf Grund desselben Symbols; sie waren beide recht weltförmige und politische Christen, welche hinter der Bekämpfung der principiellen dualistischen Askese ihre Abneigung vor ernsterem Christenthum verbargen; ihre Bibelkenntniss war extensiv die gleiche und sie suchten namentlich die alten Schriften durch Einfügung vieler Stellen aus dem A. T. zu bereichern; diese Stellen waren zu einem grossen Theile dieselben; auch verzichteten sie beide darauf, die eingefügten Verse wirklich auszulegen, indem sie sich in der Regel an der blossen Anführung genügen liessen; endlich stimmten sie beide in einer Reihe von eigenthümlichen Ausdrücken und Combinationen überein, verfahren gleich conservativ mit den ihnen vorliegenden Texten und suchten den Inhalt derselben lieber durch kleine Mittelchen abzustumpfen als gewaltsam zu verändern.

Hiernach darf man die Hypothese der Verschiedenheit der beiden Interpolatoren wohl ihrem Schicksal überlassen. Es erübrigt nur noch zu zeigen, dass Pseudoignatius die *Αἰδοαχί* selbst gekannt hat. Der Nachweis, ob er gelingt oder nicht, ist freilich für die bereits beantwortete Hauptfrage, wie sich die beiden Interpolatoren zu einander verhalten, von verhältnissmässig geringem Belang; denn Pseudoignatius kann mit dem Interpolator der *Αἰδοαχί* sehr wohl identisch sein und doch bei seinen Interpolationen eine Kunde von der *Αἰδοαχί* zufällig nicht verrathen.

Es hat dazu noch seine besondere Schwierigkeit, den Nachweis der Bekanntschaft zu liefern; denn nur solche Stellen aus der *Αἰδαχή* können hier in Betracht kommen, welche der Interpolator derselben (Const. VII) übergangen oder corrigirt hat; alle übrigen tragen zum Beweise nichts aus; denn sie lassen es zweifelhaft, ob Pseudoignatius das 7. Buch der Constitutionen oder die *Αἰδαχή* selbst gelesen hat. Dennoch ist der Beweis hier wirklich zu führen. Der Interpolator der *Αἰδαχή* (Const. VII) hat nämlich das 12. Capitel derselben fast vollständig übergangen; gerade dieses Capitel aber ist nachweisbar von Pseudoignatius benutzt:

Magn. 9: ὁ μὴ ἐργαζόμενος γὰρ μὴ ἐσθιέτω.	<i>Αἰδ.</i> XII, 3 sq.: ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω ... προνοήσατε, πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται χριστιανός. εἰ δὲ οὐ θέλει οὕτω ποιεῖν, χριστέμπορός ἐστι· προσέχετε ἀπὸ τῶν τοιούτων (c. 5: ὁυσθήητε ἀπὸ τούτων).
[Tars. 9: μηδεὶς ἐν ὑμῖν ἀργὸς ἔστω].	
[Antioch. 11: μηδεὶς ἀργὸς ἐσ- θιέτω].	
Magn. 9: οἱ χριστέμποροι . . ὧν ὁυσθήητε.	
Trall. 6: οὐ χριστιανοὶ, ἀλλὰ χριστέμποροι.	

Wie bemerkt, bietet hier Ap. Const. VII keine Parallelen. Dann aber ist das Urtheil schlechterdings unvermeidlich, dass Pseudoignatius die *Αἰδαχή* gekannt hat und nicht etwa nur ihre Bearbeitung. Die Identität der beiden Interpolatoren empfiehlt sich also auch desshalb, weil nicht nur die denkbar stärkste Übereinstimmung zwischen ihnen obwaltete, sondern weil auch der Eine die Vorlage des Anderen im Kopfe hatte. Mit diesem Ausdrucke nämlich muss man die oben gegebenen Parallelen beurtheilen. Trall. 6 findet sich der prägnante Gegensatz „χριστιανός — χριστέμπορος“, den der Verf. der *Αἰδαχή* ausgeprägt hat; Magn. 9 folgt auf das Gebot „Arbeiten und Essen“ — ganz wie in der *Αἰδαχή* — wiederum das in der ganzen alten Literatur allein dort nachweisbare χριστέμπορος und darauf die Mahnung solche Leute zu fliehen (im Wortlaut der *Αἰδαχή*); Tars. 9 haben wir das „μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται“. So schreibt nicht ein Abschreiber; so schreibt ein Schriftsteller, der die *Αἰδαχή* aufmerksam gelesen hat und dem passenden Orts ihre Sätze zur Verfügung



stehen. Wir schliessen also: als Pseudoignatius sich an das Werk machte, die Ignatiusbriefe zeitgemäss zu bearbeiten, hatte er die *Αἰδαχή* in gutem Gedächtniss; er kannte aber auch schon ihre Bearbeitung (s. oben sub g und l; Pseudoclemens verwerthet dagegen die Ignatianen nicht), anders ausgedrückt: die Bearbeitung der Ignatiusbriefe ist nach der Bearbeitung der *Αἰδαχή* von demselben Schriftsteller unternommen worden, andernfalls — wenn man bei der Unterscheidung der Interpolatoren verharren wollte — müsste man zu allen Unwahrscheinlichkeiten auch diese noch fügen, dass Pseudoignatius die *Αἰδαχή* sowohl in ihrer ursprünglichen Gestalt als auch in der Überarbeitung benutzt habe.

Der Nachweis, dass der Interpolator der *Αἰδαχή* und der Interpolator der Ignatiusbriefe identisch sind, ist hier der entscheidende; denn dass der Interpolator der *Αἰδασκαλία* Const. I—VI) und der der Ignatiusbriefe mindestens auf das nächste mit einander verwandt sind, ist unbestritten. Auch Zahn (a. a. O. S. 149) hat erklärt: „Zwischen Const. I—VI und Pseudoignatius findet ein weitgreifender Parallelismus statt, welcher allernächste literarische Verwandtschaft voraussetzt“; Ussher aber hat mit Recht die Identität der Bearbeiter behauptet. Wir dürfen uns hier kürzer fassen, ja könnten auch sofort mit dem oben gewonnenen Ergebnisse operiren: jedes Argument für die Identität des Interpolators der *Αἰδαχή* mit dem der *Αἰδασκαλία* ist auch ein solches für die Identität des letzteren mit Pseudoignatius, und jedes Argument für die Identität des Pseudoignatius mit dem Interpolator der *Αἰδασκαλία* gilt auch für den Interpolator der *Αἰδαχή*. Indessen wird es zweckmässiger und überzeugender sein, den Interpolator der *Αἰδασκαλία* (A) zuerst mit dem Interpolator der *Αἰδαχή* (B) und sodann mit Pseudoignatius (PI) zu vergleichen. Vorausgeschickt aber sei, dass die Zeitlage, der Ort, der dogmatische Standpunkt, die praktischen und kirchenpolitischen Ziele von A genau dieselben sind wie von B (PI). Aber auch die Methode, welche A in Bearbeitung der *Αἰδασκαλία* angewendet hat, ist genau dieselbe, welche B (PI) befolgt hat. Durch ATliche Beispiele hauptsächlich, durch wortreiche, aber gedankenarme Zusätze, durch eingestreute Bibelverse und durch zeitgemässe neue Anordnungen hat A hauptsächlich den Text der *Αἰδασκαλία* erweitert, selten hat er ihn corrigirt oder verkürzt.

## 1) Das Verhältniss von A und B.

Dass A und B mindestens Zwillingsbrüder sind, steht nach dem eben Gesagten bereits fest; es ist aber folgendes noch zu bemerken:

\*) Der Beweis, dass A und B nicht identisch sind, liegt denen ob, welche dies behaupten, nicht umgekehrt haben die Vertheidiger der Identität die Beweislast; denn A (Const. I—VI) und B (Const. VII) sind uns in einem geschlossenen Werke überliefert. Es besteht daher zunächst die Voraussetzung zu Recht, dass derselbe, welcher die *Λιδασκαλία* interpolirt hat, auch der Bearbeiter der *Λιδαρχή* gewesen ist. Die Geschichte des clementinischen Octateuchs spricht nicht gegen, sondern für diese Annahme; denn die griechische Kirche kennt die 6 ersten Bücher der Constitutionen überhaupt nur in Verbindung mit dem 7., und dass irgend eine der orientalischen Kirchen ausser der ägyptisch-arabischen wirklich die 6 ersten Bücher in ihrer gegenwärtigen Gestalt ohne das 7. überliefert erhalten hat, ist m. W. nicht nachgewiesen, aber auch nicht entscheidend. Da ferner die wichtigsten inneren Gründe für die Identität von A und B sprechen, so ist, solange nicht durchschlagende Gegengründe beigebracht sind, an der Identität festzuhalten. Gegengründe aber habe ich trotz aufmerksamen Suchens nicht entdecken können.

\*) Es seien aber noch einige wichtige Einzelheiten angeführt, welche hier ins Gewicht fallen:

- a) B schreibt (Const. VII, 22): „περὶ δὲ βαπτίσματος, ὃ ἐπίσκοπε ἢ πρεσβύτερε, ἤδη μὲν καὶ πρότερον διεταξάμεθα“. Diese *Διάταξις* findet sich III, 17 und zwar mit demselben Zubehör (Öl, Myrrhen), welches B aufgeführt hat. C. III, 7 stammt aber vom ersten bis zum letzten Wort von A (gehört nicht der *Λιδασκαλία* selbst an).
- b) In diesem Stück und auch sonst (z. B. II, 26) findet sich in A die Bezeichnung *παράκλητος* für den h. Geist gebraucht (s. oben sub q).
- c) A bevorzugt bei seinen Citaten aus dem A. T. die Proverbien; sie kommen (nach einer genauen Auszählung) ungefähr so häufig vor wie die Psalmen; B hat 15 Stellen aus den Proverbien und 13 aus den Psalmen citirt. Also

das Verhältniss ist dasselbe, obgleich es grösstentheils andere Sprüche sind, die citirt werden<sup>9)</sup>.

- d) Auf die durch den Context nicht motivirte Einschiegung von Mt. 5, 45 bei B und PI wurde oben S. 248 (sub d) hingewiesen; diesen Vers hat auch A sowohl II, 14 als II, 53 in den Text der *Διδασκαλία* — das zweite Mal mit Mühe — eingeschoben.
- e) B schreibt (VII, 2): „*Ἀραὸ γὰρ κλέψας ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐν ἱεροῖς λίθοις βληθεὶς τοῦ ζῆν ὑπεξῆλθε, καὶ Γιεῤῥι κλέψας καὶ ψευδόμενος ἐκκληρονόμησε τοῦ Νεεμὰν τὴν λέραν*“, A interpolirt (II, 10): *ὥς Ἀραὸ ἐπὶ τῇ κλοπῇ τοῦ ἀναθέματος καὶ ὥς Γιεῤῥι ἐπὶ τοῖς τοῦ Νεεμὰν χοήμασι*. Man vgl. aber überhaupt die ATlichen Beispielsammlungen von B (VII, 1. 2. 5—7. S. 10. 24. 26) mit denen von A (etwa nur II, 10. 14. 16. 21), um sich zu überzeugen, dass die Verwandtschaft keine literarische ist, sondern eine viel engere, nämlich Blutsverwandtschaft.
- f) A führt hie und da einen einzelnen Apostel redend ein, z. B. II, 24: „*Ματθαῖον ἐμὲ τελόνην*“; ebenso macht es mitten in der Rede B (VII, 11): „*λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐμοὶ Πέτρον ἐπὶ τῆς θαλάσσης*“.

In dieser Weise könnte noch manches Andere aufgewiesen werden; das Mitgetheilte wird genügen, um die Behauptung zu erhärten, dass für die vorauszusetzende Identität von A und B auch einzelne, nicht unwichtige Beobachtungen aufgeführt werden können, während es Gegengründe m. W. überhaupt nicht giebt.

## 2) Das Verhältniss von A und PI.

Da PI = B ist, B aber = A, so ist bereits bewiesen, dass auch PI und A identisch sind. Dazu sind bereits oben mehrere Punkte nachgewiesen worden, in welchen A, B und PI zusammenstimmen (s. S. 257 f. sub b, c, d, e). Darüber hinaus soll im Folgenden aus der Fülle der Übereinstimmungen zwischen A und PI (s. die

9) Auch PI stimmt hier völlig mit A und B überein. In A und B verhalten sich die Citate aus den Psalmen, den Proverbien und der Genesis wie 27:22:9, in PI wie 15:13:7. Das Verhältniss ist also fast dasselbe, und diese Beobachtung, wenn auch eine sehr äusserliche, fällt schwer ins Gewicht; denn man wird nicht leicht eine dritte Schrift nachweisen können, in welcher die Proverbien so bevorzugt sind.

Tabelle bei Bickell, *Gesch. des Kirchenrechts* I S. 58) nur Weniges hervorgehoben werden. Noch einmal aber sei zuvor daran erinnert, dass die Zahl der Parallelen zwischen A und PI nach allgemeinem Urtheil eine so grosse ist, dass die Frage — auch wenn man das von uns bereits Bewiesene bei Seite lässt — nur die sein kann, ob Identität der Verfasser oder allernächste literarische Verwandtschaft vorliegt. Bei diesem Stande der Sache dürfte es genügen, die Gründe zu widerlegen, welche gegen die Identität der Verfasser vorgebracht worden sind. Aber soviel ich sehe, ist nur ein Argument von Zahn (*a. a. O.* S. 149 f.) gegen dieselbe geltend gemacht worden (in älterer Zeit haben Cotelier und von Drey Einwendungen gegen Ussher's Hypothese erhoben; aber Cotelier berührte die ganze Frage nur oberflächlich und von Drey's Bemerkungen sind antiquirt, da derselbe überhaupt Interpolationen in den Constitutionen in Abrede gestellt hat). Zahn's Argumentation ist nun folgende; er schreibt: „Die Ussher'sche Hypothese von der Identität der beiden Interpolatoren scheitert sofort an der ersten Parallele. Wenn man die Idee gegenwärtig hat, welche die Correspondenz zwischen Ignatius und Maria von Kastabala erzeugt hat, aber auch den Brief an Heron durchweg beherrscht und die umfangreiche Einschaltung in Mgn. 3 veranlasst hat, so muss es auffallen, Const. II, 1 als allererstes Gesetz in Bezug auf die Bischöfe zu lesen, dass unbescholtene Männer nicht unter 50 Jahren dazu zu bestellen seien. Wer diesen Kanon aufstellt, oder auch nur gelten lässt, kann nicht eine längere Dichtung ersonnen und seine Schriftgelehrsamkeit aufgeboten haben, um zu beweisen, dass ganz junge Männer ebensogut wie der 12jährige Salomo und der 8jährige Josias zu den höchsten Ämtern gelangen können, und dass sogar in der Metropole Antiochien ein Diakonus, welcher ermahnt werden muss, seine Jugend nicht verachten zu lassen, dem Ignatius sofort nach seinem nahe bevorstehenden Tode im Amt folgen dürfe. Allerdings kennt dieser Ignatius den Inhalt und Wortlaut von Const. II, 1, wie er auch in der syrischen Didaskalia enthalten ist, und setzt sich damit, so gut es gehen will, auseinander. Nach Aufstellung jenes Kanons heisst es Const. II, 1 in genauer Übereinstimmung mit Didasc. p. 10, 12 sq.: „Wenn aber in einer kleinen Parochie kein bejahrter Mann sich findet, der gutes Zeugniß für sich hat und geeignet ist, zum Bischof



bestellt zu werden, es ist aber ein junger Mann vorhanden, welcher von seinen Bekannten das Zeugniß empfängt, dass er des Bisthums würdig sei, indem er trotz seiner Jugend durch Sanftmuth und gute Haltung Greisenalter bekundet, so möge er, nachdem untersucht worden ist, ob Alle ihm ein solches Zeugniß ausstellen, getrost eingesetzt werden.' So gewiss Pseudoignatius dies nicht geschrieben haben kann und, wenn ihm dies als Object seiner interpolirenden Thätigkeit vorgelegen hätte, es gründlich interpolirt hätte, so unzweideutig ist es doch, dass er aus dieser Stelle starke Anregung bei Anfertigung jener Briefe empfangen hat. Die ‚kleine Parochie‘ ist die ‚Neustadt bei Anazarbus‘, Maris ist ‚der junge Mann‘, welcher, wie es Mar. ad Ignat. 2 heisst, in frischer Jugend des Priesterthums Greisenthum ausstrahlt. Aber nicht mehr als Ausnahme von einer Regel erscheint hier die Einsetzung eines jugendlichen Bischofs, sondern Regel geworden ist: οὐχ οἱ πολυχρόνιοι εἰσι σοφοὶ οὐδὲ οἱ γέροντες ἐπίστανται σύνεσιν, ἀλλὰ πνεῦμά ἐστιν ἐν βροτοῖς Magn. 3, und mit starker Betonung wird dem 90jährigen Eli das Knäblein Samuel als Strafprediger gegenübergestellt und auch sonst das Beweismaterial vermehrt.

Ich bekenne, dass mir diese Argumentation, welche einen Widerspruch zwischen A, der hier übrigens lediglich seine Quelle hat reden lassen, und PI aufweisen soll, unverständlich geblieben ist. Ein Widerspruch wäre doch nur dann zu constatiren, wenn PI ausdrücklich erklärt hätte, man solle stets junge Männer als Bischöfe einsetzen, und wenn umgekehrt A die unverbrüchliche Regel aufgestellt hätte, man dürfe nur alte Männer zu Bischöfen weihen. Aber dies ist eben nicht der Fall. Vielmehr erklärt A ausdrücklich, dass unter Umständen unbedenklich auch jugendliche Personen eingesetzt werden können, und PI greift diese Erlaubniss heraus und verwendet sie, natürlich weil ihm ein wirklicher Fall vor Augen schwebte, in welchem die Einsetzung eines jugendlichen Bischofs Bedenken in der Gemeinde erregt hatte. Dass er bei dieser Gelegenheit die Argumente häuft und namentlich auch die biblischen Beispiele verstärkt, ist doch nichts weniger als auffallend, und die Generalregel wird nirgends durchbrochen, dass das Bischofsamt unter normalen Verhältnissen bejahrten Personen übertragen werden soll. Die concreten Zustände, welche den Interpolator

veranlasst haben, einen Briefwechsel zwischen Ignatius und der Maria von Kastabola zu erfinden, kennen wir nicht; wohl aber wissen wir, dass derselbe in seiner Vorlage, nämlich Ign. ad Magn. 3, bereits den Fall vorfand, dass eine Gemeinde einen jugendlichen Bischof besass, der vor Missachtung geschützt werden musste. In einer anderen Vorlage, der *Λιδασκαλία*, las er die ausdrückliche Anordnung, dass unter Umständen jugendliche Bischöfe einzusetzen seien — hiernach ist er selbst bei seinen Interpolationen verfahren. Wie kann man bei dieser Sachlage auch nur den Schatten eines Widerspruches entdecken? In der That liegt auch hier wiederum lediglich ein neuer Beleg dafür vor, wie schwer es Zahn fällt, eine einfache Sachlage nicht durch gesuchte Erwägungen zu verwirren.

Der eben besprochene Fall, der übrigens zeigt, dass die Interpolation der Ignatiusbriefe nach der Interpolation der *Λιδασκαλία* erfolgt ist, ist m. W. der einzige, den man in neuerer Zeit gegen die Identität von A und PI angeführt hat. In der grossen Zahl von Fällen, welche für die nächste Verwandtschaft, resp. für die Identität der Interpolatoren sprechen, lässt sich beobachten, dass PI sowohl die *Λιδασκαλία* als bereits ihre Interpolationen durch A (das gesteht auch Zahn zu) vor Augen gehabt hat. Es steht hier also genau so, wie bei der *Λιδαχή*, wo gezeigt worden ist, dass PI die *Λιδαχή* auch in ihrer unverfälschten (s. S. 254 f.), nicht nur in ihrer interpolirten Gestalt gekannt hat. Dieser Thatbestand erklärt sich auf die einfachste Weise bei der Annahme, dass die Interpolationen der drei Schriften von einem und demselben Manne herrühren, andernfalls würde die schwierige Annahme unvermeidlich sein, dass der Interpolator der Ignatiusbriefe bei dieser seiner Arbeit 1) die *Λιδασκαλία*, 2) ihre Überarbeitung, 3) die *Λιδαχή*, 4) ihre Überarbeitung benutzt hat. Es kommt hinzu, dass die Parallelen zwischen PI und A häufig nicht solche sind, wie sie sich auf Grund eines literarischen Diebstahls darzustellen pflegen, sondern solche, wie sie dort erscheinen, wo ein und derselbe Schriftsteller denselben Gegenstand zweimal behandelt (vgl. oben die Parallelen zwischen B und PI) oder einen ihm geläufigen Ausdruck variiert hat. Hierfür zum Schluss nur ein paar Beispiele:

Hero 1: μεμετροημένως καὶ      Const. I, 9. Die *Λιδασκαλία*  
εὐτάκτως.      bot: γυναικείου δὲ ὄντος βαλα-

νείον . . . . *Μὴ περισσοτέραν δὲ λοῦσιν ποιέσθω κτλ.* Der Interpolator schob nach *βαλάνειον* ein: *εὐτάκτως μετὰ αἰδοῦς μεμετρομένως λυνέσθω.* Niemand wird behaupten, dass PI sein „*μεμετρομένως καὶ εὐτάκτως*“ aus dieser Stelle, wo es in einem ganz anderen Zusammenhang steht, geholt hat, man kann vielmehr nur annehmen, dass dieser Ausdruck dem Interpolator PI und dem Interpolator A gleich geläufig gewesen ist.

Trall. 9 ist eine Chronologie der Leidensgeschichte gegeben, die sich als eine freie Parallele zu Const. V, 14 (Interpol.) darstellt (s. Zahn, a. a. O. S. 152). Ferner zeigt die Untersuchung von Philipp. 13. 14 und Const. V, 15. 17 (Interpol.), wie sehr die beiden Texte übereinstimmen und wie ganz und gar nicht sklavisch der eine von dem anderen abhängig ist. Am lehrreichsten aber ist das Verhältniss von Const. VI, 1. 2 (Interpol.) und Magn. 3, Smyrn. 9:

Const. App. VI, 1. 2 (interpol.): *Ταῦτα γὰρ καὶ τὸ παλαιόν τινες τολμήσαντες ἐπιχειρῆσαι οὐ διέφυγον τὴν τιμωρίαν. Λαθὰν γὰρ καὶ Ἀβειρὼν ἀντιπρόσωποι γενόμενοι Μωσεῖ κατεπόθησαν εἰς γῆν, Κορὲ δὲ καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ διακόσιοι πεντήκοντα τῷ Ἀαρὼν διαστασιάσαντες πυρὸς παραλάωμα γεγόνασιν . . . καὶ Ὀζίας κατατολμήσας τῆς ἱερωσύνης . . . ἐξανέτειλε λέπραν . . . εἰ γὰρ ὁ βασιλεῦσιν ἐπε-*

Magn. 3: *Οὐδεὶς ἔμεινεν ἀτιμώρητος, ἐπαρθὲς κατὰ τῶν κρείττωνων· οὔτε γὰρ τῷ νόμῳ Λαθὰν καὶ Ἀβειρὼν ἀντεῖπαν, ἀλλὰ Μωσεῖ καὶ ζῶντες εἰς ἄδου κατηνέχθησαν. Κορὲ δὲ καὶ οἱ συμφορονήσαντες αὐτῷ κατὰ Ἀαρὼν διακόσιοι πεντήκοντα πνύφλεκτοι γεγόνασιν. Ἀβεσσαλώμ πατραλοίας γενόμενος, ἐκκρεμῆς ἐν φντῷ γέγονε καὶ ἀκίσιν ἐβλήθη τὴν κακόβουλον καρδίαν. Ἀβεδδαδὰν ὡσαύτως τῆς κεφαλῆς ἀφαιρεῖται δι'*

γειρόμενος κολάσεως ἄξιος  
 . . . πόσῳ μᾶλλον ὁ ἱερεῦσιν  
 ἐπανιστάμενος; . . . οὐδὲ  
 εἰς ἀτιμώρητος. οὐτε γὰρ  
 Ἀβεσσαλὼμ καὶ Ἀβεδαδὰν  
 ἔμειναν ἀτιμώρητοι οὐδὲ  
 Κορὲ καὶ Δαθάν. . . ἑκακο-  
 λόγουν ὁ μὲν Ἀβεσσαλὼμ  
 Δαβὶδ τὸν πατέρα ὡς ἄδικον  
 κριτὴν . . . ὁ δὲ Ἀβεδαδάν, οὐκ  
 ἐστὶ μοι, φησί, μέρος ἐν Δα-  
 βὶδ κτλ.

ὁμοίαν αἰτίαν. Ὅξίας λε-  
 προῦται, κατατολμήσας  
 ἱερέων καὶ ἱερωσύνης.  
 Σαοὺλ ἀτιμοῦται, μὴ περιμεί-  
 νας τὸν ἀρχιερέα Σαμονήλ. χρὴ  
 οὖν καὶ ὑμᾶς αἰδεῖσθαι τοὺς  
 κρείττους.

Smyrn. 9: (καὶ μετὰ ἐπίσκο-  
 πον) τιμᾶν χρὴ καὶ βασιλέα.  
 οὐτε γὰρ θεοῦ τις κρείττων ἢ  
 παραπλήσιος ἐν πᾶσι τοῖς οὖ-  
 σιν, οὐτε δὲ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐπι-  
 σκόπον τι μεῖζον ἱερωμένου θεοῦ  
 . . . οὐτε βασιλέως τις παρα-  
 πλήσιος ἐν ἄρχουσιν . . . ὁ τι-  
 μῶν ἐπίσκοπον, ὑπὸ θεοῦ τι-  
 μηθήσεται, ὥσπερ οὖν ὁ ἀτι-  
 μῶν αὐτὸν ὑπὸ θεοῦ κολασ-  
 θήσεται. εἰ γὰρ ὁ βασιλεῦσιν  
 ἐπεγειρόμενος, κολάσεως  
 ἄξιος δικαίως γενήσεται ὥς γε  
 παραλύων τὴν κοινὴν εὐνομίαν,  
 πόσῳ δοκεῖτε χείρονος  
 ἄξιωθήσεται τιμωρίας ὁ  
 ἄνευ ἐπισκόπου τι ποιεῖν  
 προαιρούμενος.

Die innere Verwandtschaft dieser Abschnitte in A und PI ist unleugbar. Nicht nur ist eine Reihe von Ausdrücken identisch, sondern Beide haben auch einen gemeinsamen Fehler. Sie haben nämlich statt des Sabbeaï (II Sam. 20) irrthümlich Abe-  
 dadan d. i. Obed Edom (II Sam. 6) gesetzt. Die ältere Fassung  
 liegt ohne Zweifel, wie auch Zahn S. 151 f. urtheilt, bei A vor;  
 denn hätte A aus PI geschöpft, „so wäre unbegreiflich, wie er  
 aus dem falschen Namen den richtigen Mann hätte errathen  
 können, oder, wenn ihm dies doch gelungen wäre, wie er dann  
 den falschen Namen hätte beibehalten können“; ferner hätte A  
 seine Darstellung aus zwei Stellen, nämlich aus einer Combina-  
 tion von Magn. 3 und Smyrn. 9 geschöpft, was an sich unwahr-  
 scheinlich ist. Allein so gewiss A älter als PI ist, so wenig



stellt sich PI als ein blosser Plagiator hier dar. Wie peinlich sorgfältig müsste er A durchgelesen haben, um die Mischung von Selbständigem und Entlehntem zu Stande zu bringen, welche seine eigene Darstellung aufweist. Die Frage, ob ein Schriftsteller sich selbst wiederholt oder aus einem anderen Schriftsteller geschöpft hat, ist mit absoluter Sicherheit durch eine Untersuchung einzelner Stellen niemals zu entscheiden; aber das darf man wohl sagen, dass in diesem Falle ein Beispiel vorliegt, welches stark für die Annahme der Identität von Pseudoignatius und Pseudoclemens ins Gewicht fällt.

Noch sei schliesslich ein merkwürdiges Citat erwähnt, welches sich in A und PI findet. In Const. II, 14 (die antinovatianische Ausführung) hat der Interpolator den Satz eingestellt: „καὶ ἰδοὺ, ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ“. Wir wissen nicht, aus welcher h. Schrift diese Worte genommen sind. In dem Zusammenhang, in welchem sie in dem Text des Interpolators stehen, sollen sie bezeugen, dass jeder Mensch mit seinen Thaten vor Gott allein stehen und nicht um fremder Sünden willen leiden wird. Smyrn. 9 setzt Pseudoignatius zu dem ihm von Ignatius gebotenen Satze: „εὐλογόν ἐστι λοιπὸν ἀνανῆψαι ἡμᾶς, ὥς ἔτι καιρὸν ἔχομεν εἰς θεὸν μετανοεῖν“ folgende Worte hinzu: „ἐν γὰρ τῷ ᾧ οὐκ ἔστιν ὁ ἑξομολογούμενος. Ἴδοὺ γὰρ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ“. Wir haben mithin hier denselben, sonst völlig unbekannten Spruch und zwar ebenfalls als Interpolation, aber er ist in einem anderen Sinne gebraucht. Hier soll er bezeugen, dass nach dem Tode das Werk des Menschen abgeschlossen ist und nicht mehr verbessert werden kann. Hat PI aus A diesen Spruch genommen, oder ist es nicht vielmehr wahrscheinlicher, dass es derselbe Schriftsteller ist, der das ihm aus irgend einer apokryphen Quelle bekannte Citat zweimal — in verschiedener Weise — benutzt hat?

Ich breche hier ab: Keine einzige Beobachtung spricht gegen die Annahme, dass die Interpolatoren der *Διδασκαλία*, der *Διδαχή* und der Ignatiusbriefe identisch sind; aber entscheidende Gründe im Allgemeinen und im Einzelnen sprechen dafür. Die Überzeugung von der Identität wird freilich nur der gewinnen können, der aufmerksam und wiederholt die interpolirten Schriften mit einander vergleicht;

denn selbst gehäufte Argumente können hier nicht den Eindruck ersetzen, welchen nur die sorgfältige Lectüre geben kann. Aber wer sich die Mühe nicht nehmen will, sich selbst ein Urtheil in dieser wichtigen literarhistorischen Frage zu bilden, der muss mindestens zugestehen, dass die Interpolatoren jener drei Schriften in derselben Zeit und in demselben Lande gelebt, die gleichen Zwecke bei ihrer Arbeit verfolgt, die Arbeit mit den gleichen Mitteln ausgeführt haben und als Dogmatiker, als Kirchenpolitiker, als Sittenlehrer und als Exegeten nicht zu unterscheiden sind <sup>10)</sup>.

---

Was die Zeit anlangt, in welcher der Interpolator gearbeitet hat, so sind oben die Jahre 340—380 offen gelassen worden. Dieser Zeitraum kann verkürzt werden. Bereits Epiphanius (s. die Stellen bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. fasc. IV p. 79—90) hat die *Ιδασκαλία* in der interpolirten Gestalt gekannt und hoch gehalten (s. haer. 70, 10). Auch die Audianer — mögen die Exemplare, die sie benutzten, auch corrigirte gewesen sein — haben die interpolirten *Ματαγαί* gelesen. Hiernach darf man mit der Interpolation schwerlich über d. J. 360 heruntergehen, und dazu stimmt auch, dass die dogmatischen Formeln des Interpolators sich ungleich besser in der Zeit zwischen 340 und 360 verstehen lassen als in den darauf folgenden Decennien. Man wird sogar geneigt sein, die Fälschung möglichst nahe an d. J. 340—343 heranzurücken; denn in diese Zeit

---

10) Immer ist es erfreulich, wenn man die Zahl der Fälscher — und dieser Name gebührt dem Pseudoclemens und Pseudoignatius — in der Kirchengeschichte verringern kann. So kann man auch hier das Ergebniss nur mit Freude begrüßen, dass es ein und dieselbe Werkstätte gewesen ist, aus welcher die gefälschte *Ιδασκαλία*, die gefälschte *Ιδασχί* und die gefälschten Ignatiusbriefe hervorgegangen sind. Übrigens ist ein genaues Studium dieser Interpolationen namentlich auch den NTlichen Kritikern zu empfehlen. Hypothesen, wie sie in Bezug auf die Pastoralbriefe von Vielen, in Bezug auf den Colosserbrief von Holtzmann aufgestellt worden sind, wird man nicht mehr von vornherein ablehnen dürfen, zumal da die allgemeinen literarischen Zustände im 2. und im 4. Jahrh. nicht wesentlich verschieden waren, und da das Verhältniss des II. Petrusbriefs zum Judasbrief zeigt, dass schon im 2. Jahrhundert Bearbeitungen, die den Bearbeitungen der *Ιδασχί* ähnlich, vorgenommen worden sind.

fallen die energischen Bestrebungen der Mittelpartei in Syrien, ihre Lehre in der ganzen Kirche durchzusetzen, das Nicänum auf gute Weise zu beseitigen und auch das Abendland für ihre biblischen Formeln zu gewinnen. Die Interpolation der Ignatiusbriefe kann sehr wohl mehrere Jahre nach der Interpolation der *Λιδασκαλία* und der *Λιδαχή* angesetzt werden; denn sie setzt vielleicht voraus, dass jene gefälschten Schriften bereits circulirten und in Ansehen standen; doch dürfte es auch hier um der dogmatischen Formeln willen nicht gerathen sein, die Zeit 350—360 zu verlassen. Der Ansatz Zahn's (360—380) scheint mir daher einer kleinen Correctur zu bedürfen. Was Zahn S. 129 f. beigebracht hat, um es wahrscheinlich zu machen, dass Pseudo-ignatius nicht wohl vor d. J. 360 geschrieben habe (Antioch. 12: οἱ κοπιῶντες vgl. mit Cod. Theod. L. 15, XVI, tit. 2), fällt schwerlich ins Gewicht.

In der Regierungszeit des Constantius entschloss sich ein syrischer resp. palästinensischer Bischof, durch eine dreiste Fälschung die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse, wie er sie anstrebte, durchzusetzen und die Politik, welche die zu Antiochia auf Synoden versammelten Bischöfe eifrig betrieben, zu unterstützen. Er gehörte der eusebianischen, resp. semiarianischen Partei an, war ein weltförmiger, dem ernsteren Christenthum abholder Mann, dabei ein Verehrer des Kaisers, der ja auf Seiten der Antiochener stand. Durch ein grosses Werk „Apostolische Verordnungen vermittelt durch Clemens“ sollte das zu Erstrebende als apostolisches Gebot der Kirche vorgeführt werden. Zu diesem Zwecke bearbeitete der Bischof zwei Schriften, von denen die eine dem Ausgang des dritten (die *Λιδασκαλία*), die andere der Mitte des zweiten Jahrhunderts (die *Λιδαχή*) angehörte. Im Ganzen verfuhr er mit den Texten conservativ; aber er verstand es, durch wortreiche Zusätze, leichte Veränderungen und passend gewählte biblische Beispiele, die ihm in grosser Fülle zu Gebote standen, überall den Sinn herauszustellen, den er wünschte. Die semiarianische Doctrin erschien so als der Glaube der Apostel; die Apostel sprachen sich streng gegen übertriebene Askese aus; die Apostel lehrten eine Moral, bei welcher man ohne Schwierigkeit in der Welt leben konnte; die Apostel

gaben bindende, allgemeingültige Anordnungen über Verfassung, Cultus und Diöcesanverwaltung, durch welche die provincial-kirchlichen Eigenthümlichkeiten in diesen Dingen als gerichtet erschienen u. s. w. Diese Fälschung fand ihren Weg und wurde hier und dort recipirt. Vielleicht hat diese Aufnahme den Verfasser ermuthigt, der ersten Fälschung eine zweite folgen zu lassen. Jene Briefe, die in der *Ιουδαρχία* benutzt waren, die Ignatiusbriefe, erwählte sich der Fälscher für seine zweite Arbeit.

Diese Briefe mussten ihm durch ihren Inhalt und durch die Person, der sie zugeschrieben wurden, besonders willkommen sein. Die Tendenzen, die ihn bei dieser zweiten Arbeit leiteten, blieben unverändert dieselben, denen er bei dem älteren Werke Ausdruck gegeben hatte; auch das Verfahren, welches er anwandte, blieb das nämliche. Nur benutzte er bereits bei der neuen Arbeit die alte, sowie die Quellenschriften, die er früher verfälscht hatte. Darin war er kühner, dass er jetzt selbständig und aus eigenen Mitteln zu den alten interpolirten Briefen neue hinzuerdichtete; man muss es dabei anerkennen, dass er nicht selten den Ton der alten Briefe gut abgelauscht hat<sup>11)</sup>. Welche Geschichte diese neue Fälschung in dem ersten Jahrhundert nach ihrer Publikation gehabt hat, wissen wir nicht; aber in späterer Zeit gelang es ihr wirklich, die Sammlung der alten, unverfälschten Briefe mehr und mehr — wenn auch zum Glück niemals ganz — zu verdrängen. Die „apostolischen Constitutionen“, welche der Fälscher zurechtgemacht hatte, wurden zwar auf dem 6. ökumenischen Concil verworfen; aber sie hatten bereits ihre Mission in der griechischen Kirche erfüllt, und viele Bestimmungen, welche der Fälscher formulirt hatte, waren bereits auf

---

11) Die Kirchengeschichte des Eusebius ist dem Fälscher wohlbekannt gewesen und er hat dieselbe mit Geschick für seine Zwecke zu benutzen verstanden. Das lehrreichste Beispiel hier bietet der Eingang des gefälschten Briefes an die Antiochener, welcher dem Eingange des Briefes des Bischofs Alexander von Jerusalem an die Antiochener (Euseb., h. e. VI, 11, 5) wörtlich nachgebildet ist. Pseudoign.: *Ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ κίριος πεποίηκεν.* Alex. ep.: *Ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ κίριος ἐποίησε.* Eine in der Kirchengeschichte des Eusebius versteckte Stelle ist hier von dem Fälscher benutzt worden. Diese Beobachtung lehrt, dass die im Unrecht sind, welche meinen, gelehrte und raffinierte Fälscher habe es im Zeitalter der Kirchenväter nicht gegeben.



verschiedenem Wege — z. B. mittelst der sog. „apostolischen Kanones“ — in die kirchlichen Rechtsordnungen übergegangen. Der Erfolg, den die pseudoclementinisch-pseudoignatianische Fälschung des 4. Jahrhunderts in der Kirche errungen hat, hätte den Urheber derselben mit Genugthuung erfüllen müssen, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sein Werk durch die Jahrhunderte zu begleiten. Auf solchem Gange wäre ihm aber im 9. Jahrhundert jener fränkische Cleriker begegnet, der ihn hätte belehren können, dass — freilich in einem dunkleren Zeitalter — selbst Fälschungen von viel größerem Korn mit Erfolg in der Kirche gewagt werden dürfen — Pseudoisidor.

---

## Excurs:

### Die *Αἰδαχή* und die Waldenser.

Die Verfassungsverhältnisse, wie sie die *Αἰδαχή* voraussetzt, konnten nicht von langer Dauer bleiben. Die Einbürgerung der Kirche in der Welt nöthigte den Gemeinden immer wieder neue Formen der Organisation auf. Die wandernden Apostel, Propheten und Lehrer verschwanden; die freien Prediger des Wortes Gottes wurden in ihrer Wirksamkeit immer mehr eingeschränkt: schliesslich beherrschten die Bischöfe als Priester, Lehrer und Richter die Gemeinden, und eine der Verfassung des Reiches nachgebildete episkopale Organisation wurde die Basis für die streng durchgeführte äussere Einheit der Kirche.

Aber in den zwölf Jahrhunderten, welche zwischen dem 3. und 15. Jahrhundert liegen, haben Versuche in der Christenheit niemals gefehlt, die Bande der Priesterkirche und der Staatskirche zu sprengen und die „apostolische Gemeindeverfassung“ wiederherzustellen. Nach den Urkunden des Neuen Testaments, d. h. vornehmlich nach Mt. 5—7. 10; Act. 2 und I Cor. 12, sollten die christlichen Gemeinden reformirt werden. Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts wurden im Abendlande diese Unternehmungen zu einem wichtigen Factor in der kirchengeschichtlichen Bewegung. Die kirchenpolitischen Programme derselben sind häufig blosse Programme geblieben; aber in einigen Fällen waren die Versuche nicht erfolglos, sie wirklich in das Leben überzuführen. Hier ist es nun für den, welcher die älteste „apostolische“ Kirchenordnung, die *Αἰδαχή*, im Gedächtniss hat, von hohem Interesse zu sehen, wie nahe die neuen Schöpfungen der Ordnung der Verhältnisse gekommen sind, welche jene alte Urkunde aus dem zweiten Jahrhundert als die apostolische vorausgesetzt hat.

Auf die frappanten Parallelen, welche zwischen der *Αἰδαχή* und der Kirchenverfassung der Waldenser bestehen, hat mich Herr Staatsarchivar Dr. Keller in Münster aufmerksam gemacht und mir zugleich das vorläufig abgeschlossene Manuscript seines demnächst erscheinenden Werkes („Die Reformation und die älteren Religionsparteien“), welches neue und wichtige Aufschlüsse über die Geschichte der mittelalterlichen Secten geben wird, gütigst zur Verfügung gestellt. Ich entnehme demselben im folgenden wörtlich einige Ausführungen, die da zeigen, wie das energische und lautere Bestreben, die apostolische Gemeindeverfassung wiederherzustellen, wirklich dazu geführt hat, die alten Ordnungen, wie sie uns aus der *Αἰδαχή* ersichtlich sind, zu erwecken — Ordnungen, die sich allerdings im zwölften Jahrhundert sehr anders ausnehmen und andere Erfolge erzielen mussten als im zweiten: „Die *societas fratrum*, die Gemeinde, war bei den Waldensern die Trägerin aller Amts- und Regierungsgewalt. Ausser dem Wahlrecht der Diener des Worts besass sie auch das Recht der Kirchenzucht . . . Eine merkwürdige, bisher wenig aufgeklärte Einrichtung der Kirchenverfassung der Waldenser sind die Apostel, welche wir bei ihnen finden. David von Augsburg beschreibt dieselben um d. J. 1260 folgendermassen: ‚Einige unter ihnen werden *Perfecti* (Vollkommene) genannt und diese heissen im engeren Sinn *Arme von Lyon*; doch werden nicht alle zu dieser Form genommen, sondern sie erhalten vorher eine langdauernde Unterweisung, auf dass sie auch andere zu unterweisen wissen. Diese behaupten von sich, dass sie kein Eigenthum besitzen, weder Häuser noch liegende Güter noch bestimmte Niederlassung noch Frauen; wenn sie solches früher besessen haben, so verlassen sie es. Diese sagen von sich, sie seien der Apostel Nachfolger und sie sind Lehrer (*magistri*) und empfangen die Beichte und wandern durch die Lande und besuchen und befestigen ihre Schüler in ihren Irrlehren. Diesen bringen die Schüler dar, was sie brauchen. Wo sie ankommen, theilt man sich heimlich deren Ankunft mit, und es kommen zu ihnen Mehrere an sicheren Orten und Schlupfwinkeln, um sie zu hören und zu sehen, und sie schicken ihnen das Beste von aller Speise und Trank, was sie haben‘ . . . Sie wurden zu Strassburg ‚*Winkeler*‘ d. h. die Heimathlosen genannt . . . In der ganzen Literatur der Waldenser ist mir keine Stelle begegnet, in welcher

jene ‚Apostel‘ von einer Gemeinde gewählt worden seien. Vielmehr scheint es, als ob weder eine Anordnung noch ein Gebot für diese Klasse von Männern, die unter sich wohl eng zusammenhingen, existirt habe; sie wurden in jeder Gemeinde gern zugelassen ohne deren besondere Bestallung. So standen diese Männer gleichsam ausserhalb des regelmässigen Organismus der Gemeinschaft; singular wie ihre Selbstverleugnung waren auch ihre Funktionen. Wo sie auch in den uns erhaltenen Quellen auftauchen, bemerken wir, dass sie rasch, wie sie gekommen sind, auch wieder verschwinden. Nur tageweise sind sie in einem bestimmten Hause . . . Überall in den Gemeinden genossen sie ein ganz besonderes Ansehen . . . Ihr Erscheinen in einer Gemeinde war ein aussergewöhnliches und freudig begrüsstes Ereigniss. Die nächsten Vertrauenspersonen riefen die Brüder alsdann zusammen, und es ward gebeicht und das Abendmahl genossen. Natürlich bedurften die Gemeinden für die Vorsehung ihrer regelmässigen Andachtsübungen noch besondere Geistliche, und in der That bestätigt schon David von Augsburg, dass ausser den Aposteln auch noch Magistri — eine Bezeichnung, welche im weiteren Sinn auch die Apostel mitumfasste — und Studenten vorhanden gewesen seien, indem er berichtet, dass bei den Gottesdiensten für diese Geld gesammelt worden sei . . . Da die Abwesenheit von Aposteln die Regel war, so lag fast das ganze Jahr hindurch die Funktion des Seelsorgers bei den von den Gemeinden erwählten ‚Dienern des Worts.‘ . . . Alle Nachrichten bezeugen, dass die Waldenser in ihrer besseren Zeit ihren Geistlichen eine sichere materielle Existenz gewährleisteten. Es wurden feste Umlagen und Opfer bei den Gottesdiensten erhoben und diese flossen in einen gemeinsamen ‚Kasten‘, den später die Diakonen verwalteten. Aus diesem erhielten die Würdenträger Besoldungen . . . Vor allem legte die Partei Werth darauf, würdige und bewährte Männer zu besitzen, solche, die da thun, was sie lehren, und dem Beispiel Christi in Demuth und Selbstverleugnung nachfolgen . . . Auf Besitz und Vermögen mussten die Diener des Worts zum Vorthail der Armen verzichten, indem sie sich lediglich mit dem von den Gemeinden gewährten Lebensunterhalt begnügen sollten. Es wird erzählt, dass sie sich auf Deut. 18, 1 bezogen hätten, wo es heisst: „Die Priester . . . sollen nicht Theil noch Erbe haben mit Israel. Die Opfer des



Herrn und sein Erbtheil sollen sie verzehren.' . . . Sie sagten, ihre Geistlichen sollten ebenso durch das Beispiel ihrer selbstverleugnenden Aufopferung wie durch ihre Predigten erbauend wirken. Sie knüpften ihre Befähigung zum Priesterthum an den durch thätige Liebe und Selbstentäußerung geführten Beweis, dass der zu erwähnende Geistliche ‚Christum in sich habe‘. Derjenige, welcher diese Forderung erfüllt, besass nach ihrer Anschauung die Berechtigung zur geistlichen Leitung der Gemeinden, sobald die Mehrheit der Gläubigen durch Wahl ihn zum ‚Diener des Worts‘ ernannt und der Bischof ihm durch Handauflegung die Weihe ertheilt hatte . . . Bischöfe der Waldenser begegnen von den frühesten Zeiten an . . . Im J. 1260 erzählt Pseudo-Reiner, dass die wandernden\* Evangelisten, wenn sie in die Lombardei kommen, ‚ihre Bischöfe besuchen‘ . . . Über die Einrichtung und die Funktionen des Diakonats sind nur dürftige Nachrichten erhalten. Die Evangelisten oder ‚Apostel‘ reisten niemals allein, sondern sie werden, wie urkundlich feststeht, immer von je einem ‚Jüngling‘ begleitet, der dem ‚Magister major‘ zum Gehorsam und zur Dienstleistung verpflichtet war; man nannte sie auch ‚magistri minores‘, und ich möchte annehmen, dass die Diakonen einen Theil ihres Dienstes in solcher Funktion fanden. Sodann scheint es aber auch, dass die Diakonen bei der Gemeindearmenpflege, worauf die Waldenser ganz besonders Gewicht legten, beschäftigt gewesen seien. Die regelmässigen Funktionen als Prediger und Sakramentspender lagen in der Hand des Standes, welchen Johannes von Vienna als Sacerdotium bezeichnet . . . Der Name, welchen die Waldenser in der Regel hier gebrauchten, scheint ‚minister‘ oder ‚Diener des Worts‘ gewesen zu sein. Niemals habe ich die Bezeichnung ‚presbyter‘ constatiren können“.

So weit Herr Dr. Keller. Auf gewisse Übereinstimmungen mit den in der *Διδαχή* vorausgesetzten Ordnungen braucht wohl nicht erst besonders hingewiesen zu werden; sie liegen auf der Hand <sup>1)</sup>. Es ist aber jetzt, nach der Entdeckung, von welcher

---

1) Vgl. namentlich auch die Thatsache, dass die Waldenser die strenge Durchführung der den Aposteln (Mt. 10) geltenden Gebote (Armuth u. s. w.) eben nur von den Aposteln verlangten, während die Franciskaner z. B. sie allen Christen aufnöthigen wollten.

v. Gebhardt auf den folgenden Blättern berichten wird, keine ganz abenteuerliche und vage Vermuthung mehr, dass die *Αἰδαχή* den Waldensern bekannt geworden ist. Mehr möchte ich aber zur Zeit nicht behaupten. Wohl aber muss die Frage ernsthaft erwogen werden, ob die Kirchenverfassung der Waldenser wirklich lediglich aus den bekannten Stellen des Neuen Testaments abstrahirt worden ist oder ob nicht vorkatholische und antikatholische Überlieferungen aus alter Zeit hier eine Rolle gespielt haben. Der Zusammenhang der katharischen Bewegung mit alten Secten darf als erwiesen gelten. Ich vermag diese Frage hier nur aufzuwerfen; man wird sie aber nicht sofort durch einen Hinweis auf die franciskanische Stiftung, deren Ordnungen doch auch an die der *Αἰδαχή* erinnern und unzweifelhaft lediglich aus dem Neuen Testamente abstrahirt sind, abschneiden dürfen. In dem Zeitalter, in welchem der h. Franciskus auftrat, waren die Tendenzen auf antiklerikale Gemeindekirchen bereits so starke und so weit verbreitete, dass das Verständniss der entscheidenden Stellen des N. T.'s — Mt. 10 u. s. w. — auch bei einem von Gelehrsamkeit und geschichtlicher Kunde ganz unberührten Manne durch dieselben beeinflusst sein konnte. Aber wenn wir auch bei dem Urtheile stehen bleiben müssten, dass die Verfassung, welche sich die waldensischen Gemeinden gegeben haben, lediglich dem hingebenden Studium des Neuen Testaments entsprungen ist, so ist ein solches Urtheil für die geschichtliche Würdigung der *Αἰδαχή* nicht ohne Werth; denn es ergibt sich aus ihm, dass die Gemeindeverhältnisse, wie sie die *Αἰδαχή* voraussetzt, wirklich sich in so legitimer Abfolge aus gewissen evangelischen und apostolischen Anordnungen entwickelt haben, dass jeder ernsthafte Versuch, diese Anordnungen zu befolgen, auf eine Constitution der Gemeinden führen musste, die jener, in der *Αἰδαχή* enthaltenen, ähnlich ist. Somit bezeugt die Kirchenordnung der Waldenser, wenn sie wirklich lediglich oder doch wesentlich ein Ergebniss des Schriftstudiums ist, wie verwandt die Ordnungen der *Αἰδαχή* den evangelischen und apostolischen gewesen sind; zugleich aber bezeugt sie, dass diese Ordnungen wirklich lebensfähige sind, nicht nur im 1. und 2., sondern auch im 12. und 13. Jahrhundert und über dieselben hinaus.

Die Gemeindeverfassung der Waldenser ist, wie Keller

zeigen wird, von Einfluss auf die Geschichte der Täufersecten im späteren Mittelalter gewesen. In diesen Kreisen sind aber, wie bekannt, auch wieder Propheten aufgetreten, wandernde Propheten, deren Rechtstitel lediglich in ihrem Charisma bestand. Auf diese Erscheinung sei hier nur hingewiesen. Die mittelalterlichen antiklerikalen Secten haben — wenigstens gilt das von dem grössten Theile derselben — wirklich urchristliche Elemente, die in der Priesterkirche verloren gegangen oder erstickt waren, in kräftigem, nicht künstlichem, Enthusiasmus wieder zu erzeugen versucht und in der That nicht selten wirklich erzeugt. Daher haben sie eine bleibende und positive Bedeutung in der Geschichte der Versuche, die Kirche zu ihren ursprünglichen Zuständen zurückzuführen — Versuche, deren Gedächtniss in der kirchlichen Geschichtschreibung einen hervorragenden Platz einnehmen sollte. Jetzt, da wir die alte *Αιδαχή* besitzen und aus ihr, eigentlich zum ersten Male mit voller Deutlichkeit, erkennen, dass sich bei einem Theile der Christenheit zwei bis drei Menschenalter hindurch wirklich eine Organisation in Kraft erhalten hat, welche den ursprünglichen Anordnungen einigermaßen entsprach, dürfen jene mittelalterlichen Versuche, Gemeindekirchen auf Grund der evangelisch-apostolischen Anordnungen ins Leben zu rufen, auf ein erhöhtes Interesse Anspruch erheben. Das gilt aber von den mittelalterlichen Versuchen, nicht von den allerneuesten, z. B. den irvingianischen: denn in diesen bedeuten Apostel, Propheten u. s. w. etwas total anderes als im Urchristenthume und wiederum bei den Waldensern und Täufern. Die Auslegung der betreffenden NTlichen Stellen bei den Irvingianern ist eine willkürliche und sie ist zugleich von der katholischen Tradition in hohem Masse abhängig. Wider die Kirchenordnungen, welche die Irvingianer erfunden haben, legt die *Αιδαχή* den stärksten Protest ein — wenn es eines solchen Protestes überhaupt noch bedarf.

Ein übersehenes Fragment  
der *Αἰδαχή* in alter lateinischer Übersetzung

mitgetheilt von

Oscar von Gebhardt.

In Martin Kropff's Bibliotheca Mellicensis, Vindob. 1747, findet sich p. 18 die folgende, bisher wie es scheint ganz übersehene Notiz:

„Eodem (sc. XII.) saeculo videntur Mellicii extitisse codices sequentes: 1. Membranaceus in 4to. Q. 52. quo lectionarium antiquissima manu perscriptum, ac ex S. S. P. P. homiliis excerptum continetur. In fine habetur exhortatio S. Bonifacii Episcopi de Abrenuntiatione in baptismo. Incipit: Audite fratres, et adtentius cogitetis etc. Ibid. pag. ultima habetur Doctrina Apostolorum, sed manca. Inc. Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum etc. Manu saeculi minimum decimi“.

Zu einer Zeit, wo die alte *Αἰδαχή* noch für verloren galt, war mit dieser Notiz nicht viel anzufangen. Nur die Überschrift <sup>1)</sup> musste den aufmerksamen Leser stutzig machen und das Verlangen nach ausführlicherer Mittheilung wachrufen. Heute kann es gar keinem Zweifel unterliegen, dass der Melker Codex einst nichts weniger enthielt, als eine lateinische Version der *Αἰδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Von dieser Überzeugung durchdrungen, wandte ich mich im Mai d. J. an den Vorstand der Melker Stiftsbibliothek mit der Bitte, mir die werthvolle Handschrift auf kurze Zeit nach Göttingen zu senden. Die Antwort des Bibliothekars, Herrn P. Vincenz Staufer, liess nicht lange auf sich warten. Sie bestand jedoch in der so unerwarteten wie

---

1) Vgl. oben S. 5 ff.



betrübenden Nachricht, dass die betreffende, im jetzt geltenden Katalog nicht mit Q. 52, sondern mit R. 52 bezeichnete Handschrift sich in Melk nicht mehr vorfinde.

Es galt nun den Versuch, der verlorenen Handschrift auf die Spur zu kommen, und dafür bot der von Kropff als der *Doctrina Apostolorum* vorausgehend genannte Sermon des h. Bonifacius eine willkommene Handhabe. Wäre die Handschrift, wie angeblich im vorigen Jahrhundert eine grosse Anzahl Melker Codices, nach Wien in die Hofbibliothek gekommen<sup>2)</sup>, so wäre sie mit Hilfe des dem h. Bonifacius zugeschriebenen Stückes in den Katalogen leicht zu identificiren gewesen. Denn die Schriften des h. Bonifacius sind bekanntlich so selten wie Lectionarien häufig. Aber die so nahe liegende Vermuthung, dass unter jener grossen Anzahl von Handschriften sich auch das alte Melker Lectionar befunden haben werde, bestätigte sich nicht, und auch sonst vermochte ich über den Verbleib der Handschrift nichts zu ermitteln.

Dieses negative Resultat veranlasste mich, meinen Nachforschungen eine andere Richtung zu geben. Der von Kropff genau genug bezeichnete Sermon des h. Bonifacius führt in den Ausgaben die Nr. XV (Migne, *Patrol. Lat.* T. LXXXIX. Col. 870 ss.), und Martene, welchem wir die erste Gesamtausgabe der Reden des Apostels der Deutschen verdanken, berichtet, dass ihm eben dieser 15. Sermon von Bernhard Pez mitgetheilt worden sei<sup>3)</sup>. Bernhard Pez aber war Bibliothekar des Melker

---

2) „Die Erwartungen von Mölk werden, zum Theil, weil die Hofbibliothek im vorigen Jahrhundert eine grosse Anzahl Handschriften von dort erhalten habe, nicht befriedigt“ — so Pertz in einem Brief vom 7. Oct. 1820, abgedruckt im Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 3. 1821, S. 75. In den Verzeichnissen von Melker Handschriften, welche sich in Bd. 3 (S. 311 ff.), 6 (S. 192 ff.), 10 (S. 601 ff.) des Archivs finden, wird unser Lectionar nicht erwähnt (es wäre um der Schrift des Bonifacius willen im Archiv sicher erwähnt worden, wenn Pertz oder Wattenbach es zu Gesicht bekommen hätten). An der zuletzt genannten Stelle bemerkt Wattenbach: „Es sind jedoch nicht alle von Kropff verzeichnete Handschriften noch vorhanden; auch sind in neuster Zeit die Nummern der Bände verändert“.

3) *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, studio et opera Edmundi Martene et Ursini Durand. T. IX. Paris. 1733. Der 15. Sermon findet sich Col. 217 s., die darauf bezügliche Bemerkung

Stifts. Sollte diesem eifrigen und kundigen Forscher, als er unserem Codex die kleine Schrift des Bonifacius entnahm, das darauf folgende Fragment der Doctrina Apostolorum entgangen oder nicht mittheilenswerth erschienen sein? Die Frage lag nahe, und wie begründet die Hoffnung war, in den Werken des gelehrten Benedictiners nähere Auskunft darüber zu finden, sollte sich bald zeigen. Im 2. Theile des 4. Bandes seines *Thesaurus anecdotorum novissimus* hat Pez zugleich mit dem Sermon des Bonifacius de abrenuntiatione in baptismo auch alles dasjenige mitgetheilt, was der Melker Codex damals noch von der Doctrina Apostolorum enthielt. Es ist leider nur ein kleines Stück, aber dieses Stück ist merkwürdig genug, um einen Abdruck an dieser Stelle zu rechtfertigen.

Nachdem Pez a. a. O. Col. 3 ss. den mehrerwähnten Sermon des h. Bonifacius mitgetheilt<sup>4)</sup>, fährt er Col. 5 ss. wie folgt fort:

*„Tum in Codice post perbrevia quaedam S. Augustini dicta compararet Doctrina Apostolorum, eadem, qua Sermo S. Bonifacii, manu exarata, quae sic habet.*

## DOCTRINA APOSTOLORUM.

Viae duae sunt in seculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum.

In his constituti sunt Angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis.

Distantia autem magna est duarum viarum. Via ergo vitae haec est: Primò diliges Deum aeternum, qui te fecit. Secundò proximum tuum, ut te ipsum. Omne autem, quod tibi non vis fieri, alii ne feceris.

lautet (Col. 157 s.): ‘Ex his (sc. sermonibus) . . . decimum quintum a nostro Bernardo Pezio habuimus’. (Giles hat sich um Handschriften nicht bekümmert.) Der Sermon de abrenuntiatione in bapt. findet sich einzeln auch in Cod. 422 der Stiftsbibliothek von St. Gallen (s. IX) und in Cod. 130 der Stadtbibliothek zu Metz (s. X), leider aber nicht in Begleitung der Doctrina Apostolorum.

4) ‘S. Bonifacii Archiepiscopi Moguntini et Martyris Sermo de abrenuntiatione in baptismo. Ex MS. Cod. Monasterii Mellicensis’. In Übereinstimmung mit Kropff giebt Pez in der Dissertatio isagogica in T. IV, p. IV, die Bibliotheksbezeichnung Lit. Q. num. 52. an.

Interpretatio autem horum verborum haec est: non moechaberis, non homicidium facies, non falsum testimonium dices, non puerum violaveris, non fornicaveris . . . <sup>5</sup> non medicamenta mala facies: non occides filium in abortum, nec natum succides. Non concupisces quidquam de re proximi tui. Non perjurabis. Non malè loqueris. Non eris memor malorum factorum. Non eris duplex in consilium dandum, neque bilinguis; tendiculum <sup>6</sup>) enim mortis est lingua. Non erit verbum tuum vacuum nec mendax. Non eris cupidus nec avarus, nec rapax, nec adulator nec . . .

*Caetera in Codice desiderantur“.*

Es liegt auf der Hand, dass eine alte lateinische Übersetzung nicht nur für die Kritik des Textes der *Αἰδαχή*, sondern auch für die Frage nach der Integrität der durch die constantinopolitanische Handschrift überlieferten Gestalt derselben von hohem Werthe sein müsste. Aber um mit Erfolg hierzu verwerthet werden zu können, müsste die Übersetzung vollständig, oder doch zum grössten Theil erhalten sein. Ein Bruchstück von so geringem Umfange, wie das vorliegende, wird man nur mit grosser Vorsicht benutzen dürfen. Indessen werden doch auch hier einige allgemeinere Schlussfolgerungen statthaft sein.

Die Abweichungen zwischen dem Lateiner und dem griechischen Texte beginnen, wie man sieht, gleich in der Überschrift. Es wird aber nicht zu kühn sein anzunehmen, dass dem Übersetzer sehr wohl die durch die constantinopolitanische Handschrift bezeugte doppelte Fassung derselben vorgelegen haben kann. Schrieb er, was von vornherein wahrscheinlich ist, zu einer Zeit, wo man unter apostoli die Zwölf schlechthin verstand, so erklärt es sich leicht, dass er den Zusatz *τῶν δώδεκα* wegliess. Die Übergehung des zweiten Titels aber mag darin ihren Grund haben, dass man sich scheute, eine Schrift, welche im Kanon keinen Platz gefunden, als *διδασχὴ νεοίον* zu bezeichnen. Nur wird man es dahin gestellt lassen müssen, ob die Weg-

5) Den Umfang der Lücke anzugeben, hat Pez unterlassen. Es fehlt die Übersetzung der Worte *οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις*.

6) Das Neutrum *tendiculum* (statt *tendicula*) wird von Forcellini (de-Vit) nur mit zwei Stellen aus den Schriften des Bischofs Vigilius von Tapsus belegt.

lassung bei dem lateinischen Übersetzer oder bei dem Schreiber der griechischen Vorlage zu suchen ist<sup>7)</sup>.

Dass eine völlig wörtliche Wiedergabe des griechischen Originals nicht beabsichtigt war, zeigen kleine Zusätze, wie das 'in seculo' I, 1 und das 'aeternum' I, 2. Dass hier das Ursprüngliche auf Seiten der constantinopolitanischen Handschrift liegt, beweisen die späteren Bearbeitungen der *Μεταχρή* — die sogen. Apostolische Kirchenordnung und das 7. Buch der Apostolischen Constitutionen —, wo diese Zusätze fehlen. Eben diese späteren Bearbeitungen dienen uns auch dazu, den Werth zweier grösserer Zusätze zu erkennen, welche uns in dem lateinischen Fragment gleich zu Anfang begegnen. Weder in der Apostol. Kirchenordnung noch in den Constitutionen findet sich das 'lucis et tenebrarum' I, 1, und dasselbe gilt von dem darauf folgenden Satze: 'In his constituti sunt Angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis'. Beide Zusätze sind vielmehr auf ep. Barn. XVIII, 1 zurückzuführen, nur dass der Satz von den beiden Engeln vom Lateiner frei reproducirt und auch anders gestellt ist<sup>8)</sup>. Merkwürdiger als diese Zusätze ist eine Lücke, auf welche wir bei weiterer Vergleichung des lateinischen Fragments mit dem griechischen Texte stossen. Es fehlt nämlich in dem ersteren der ganze Abschnitt von den Worten *Εὐλογεῖτε* I, 3 an bis *τῆς διδασχῆς* II, 1. Der Barnabasbrief trägt zur Erklärung dieser Erscheinung nichts bei, denn die Anordnung ist hier von jetzt an eine ganz andere, und was im lateinischen Fragment von dem Katalog der Verbote II, 2 ff. noch übrig ist, lässt, ungeachtet

7) Ersteres ist jedenfalls das Wahrscheinlichere. Der reflectirende Übersetzer steht selbstredend seiner Vorlage viel freier gegenüber als der berufsmässig Wort für Wort copirende Schreiber; wie es in diesem speciellen Falle das Beispiel der constantinopolitanischen Handschrift beweist. Man wird aber im Hinblick auf Euseb. h. e. III, 25 (s. o. S. 5) die Möglichkeit offen lassen müssen, dass die Schrift schon damals unter abgekürztem Titel cursirte.

8) Im Barnabasbrief hat die Stelle folgenden Wortlaut: 'Ὅδοι δύο εἰσὶν διδασχῆς καὶ ἐξουσίας, ἥ τε τοῦ φωτός καὶ ἡ τοῦ σκότους. διαφορά δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. ἐφ' ἧς μὲν γάρ εἰσιν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. Vgl. auch Herm. Mand. VI, 2: δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας.



einiger Abweichungen<sup>9)</sup>, gar keinen Zweifel darüber bestehen, dass dem Übersetzer wirklich die *Αἰδαχή* selbst zur Vorlage gedient hat. Blicken wir auf die späteren Bearbeitungen, so überrascht uns die Wahrnehmung, dass in der sogen. Apostol. Kirchenordnung genau derselbe Abschnitt fehlt, welchen wir beim Lateiner vermissen, während er im 7. Buche der Constitutionen, wenn auch in abweichender Gestalt, vorhanden ist.

Der in Frage kommende Abschnitt ist, flüchtig betrachtet, aus Bibelstellen zusammengesetzt, welche bald mehr an Matthäus (c. 5), bald mehr an Lucas (c. 6) anklingen. Sieht man genauer zu, so gewahrt man, dass die Schriftworte in eigenenthümlicher Weise verarbeitet und mit fremdartigen Zusätzen versehen worden sind<sup>10)</sup>. Am stärksten treten diese Zusätze in v. 5 auf. Die hier über das Geben und Nehmen getroffenen Bestimmungen sind der Art, dass wir wohl begreifen, wie eine spätere, allem Rigorismus abholde Zeit sich gescheut hat, sie als allgemein gültige Forderungen zu empfehlen. Der Verfasser des 7. Buches der Apostolischen Constitutionen hat sich damit geholfen, dass er die anstössigen Sätze einfach übergangen und den Rest möglichst dem Wortlaut des Evangeliums anbequemt hat. Dieses Auskunftsmittel lag so nahe, dass man sich wundern muss, in der sogen. Apostolischen Kirchenordnung nicht ein ähnliches Verfahren befolgt zu finden. Statt dessen fehlt hier, wie schon bemerkt, nicht nur der am meisten Bedenklichen

9) Die Voranstellung des *οὐ μοιχεύσεις* vor *οὐ φονεύσεις* und die Versetzung des *οὐ ψευδομαρτυρήσεις* aus II, 3 in diesen Zusammenhang erklärt sich wohl aus Rom. 13, 9 (vgl. Exod. 20, 13 ff.). Die Überlieferung der Ap. KO. ist hier ziemlich bunt; in allen Hss. aber steht das *οὐ φονεύσεις* voran, wie auch im 7. Buch der Apost. Constitutionen. Auch die Lesart *γλῶσσα* statt *διγλωσσία* findet sich in den Hss. der KO. nicht (vgl. dagegen Const. Apost. VII, 3: *παγίς γὰρ ἰσχυροὶ ἄνθρωποι τὰ ἴδια χεῖλη*): als absichtliche oder unwillkürliche Änderung erklärt sie sich aus Jac. 3. In Übereinstimmung mit der KO. giebt der Lateiner II, 5 *κενός. οὐδὲ ψευδής*, statt *ψευδής, οὐ κενός*, und übergeht, wie diese, das folgende *ἀλλὲ μεμειστωμένος πράξει* (vgl. auch Const. Apost. VII, 4). Das *ἐπιθυμητής* (cupidus) folgt in der *Αἰδ.* erst III, 3: eine Vergleichung der KO. erweist es hier als Einschlebsel. Statt 'adulator' erwartet man 'simulator' (*ἱποκριτής*).

10) Vgl. Harnack's Commentar oben S. 4 ff. und die Ausführungen S. 175 Anm. 12, S. 210 Anm. 34.

enthaltende v. 5, sondern der ganze Abschnitt I, 3—6. Vor der Wiederauffindung des lateinischen Fragments konnte man versucht sein, die Auslassung für eine beabsichtigte zu halten. Anstatt sich damit zu quälen, gleich dem Verfasser des 7. Buches der Apostolischen Constitutionen, die fraglichen Sätze für seine Zeit mundgerecht zu machen, hätte der Bearbeiter sich kurz resolvirt, den ohnehin seinem Geschmack nicht recht zusagenden Abschnitt ganz zu unterdrücken. Allerdings musste es Bedenken erregen, dass er auf die Einschärfung von Herrnworten wie *ἐν-λογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῶν κτλ.* (v. 3), *ἐὰν ἀγγαρεύῃ σέ τις μίλιον ἔν, κτλ.* (v. 4) so ohne weiteres verzichtete. blieb doch, auch wenn er alles und jedes ausschied, was irgendwie Anstoss erregen oder als unzweckmässig erscheinen konnte, immer noch mehr als die Hälfte des fraglichen Abschnitts übrig, was er ganz unbedenklich einem der von ihm redend eingeführten Apostel hätte in den Mund legen können. Indessen, die Thatsache, dass der betreffende Abschnitt in der Apostol. Kirchenordnung fehlt, liess sich so immerhin erklären, wenn auch nicht in völlig befriedigender Weise. Seit der Wiederauffindung des lateinischen Fragments, in welchem, wie wir gesehen haben, genau dasselbe Stück fehlt, wird man sich bei dieser Erklärung nicht mehr beruhigen können. Wenn es in dem Geschmack des griechischen Bearbeiters begründet war, dass er sich an dieser Stelle durch einen Sprung über seine alte Vorlage hinwegsetzte, so wird sich schwerlich jemand dazu entschliessen können, den lateinischen Übersetzer der *Ἰδαχή* diesen Sprung einfach mitmachen zu lassen. Vielmehr liegt die Annahme nun sehr nahe, dass beide, der Verfasser der Kirchenordnung wie der lateinische Übersetzer, den fraglichen Abschnitt überhaupt nicht vorgefunden haben. Gab es vielleicht Exemplare der *Ἰδαχή*, in welchen hier durch Zufall eine Lücke entstanden war? Das betreffende Stück enthält in der Gestalt, wie es die constantinopolitanische Handschrift darbietet, etwa 865 Buchstaben; nicht viel mehr stehen z. B. im Codex Rossanensis auf einem Blatt (c. 890). Vielleicht war schon früh in einem Exemplar der *Ἰδαχή* an dieser Stelle ein Blatt ausgefallen und so eine Anzahl lückenhafter Abschriften in Umlauf gekommen. Unter den möglichen Erklärungen für das Zusammentreffen der Kirchenordnung mit dem lateinischen Übersetzer in der Auslassung des

ganzen Abschnitts I, 3—6 erscheint mir diese als die wahrscheinlichste <sup>11)</sup>.

Über das Alter der Übersetzung enthalte ich mich jeder Vermuthung. Ich bemerke nur, dass auch Pez die Melker Handschrift spätestens dem 10. Jahrhundert zuweist <sup>12)</sup>. Dass die Übersetzung selbst um Jahrhunderte älter sein kann, wird ohnehin niemand bestreiten. Auch für den Ort der Entstehung geben die wenigen Zeilen keinen Fingerzeig <sup>13)</sup>.

Die oben S. 21 aufgeworfene Frage: „gab es eine lateinische Bearbeitung der *Αἰσαχί*?“ hat nun ihre Beantwortung gefunden. Aber das räthselhafte Citat in der Schrift *de aleatoribus* bleibt nach wie vor dunkel, und auch auf Rufin's 'Duae viae vel Iudicium secundum Petrum' fällt daraus kein neues Licht <sup>14)</sup>. Dahingestellt muss es auch bleiben, ob Lactantius diese oder überhaupt eine lateinische Übersetzung der *Αἰσαχί* gekannt hat. Damit aber berühre ich eine Frage, welche meines Wissens bisher noch nicht aufgeworfen, geschweige denn näher untersucht worden ist. Es mögen daher einige darauf bezügliche Bemerkungen hier ihre Stelle finden.

Dass sich bei Lactantius eine Ausführung über die beiden

11) Bei dem geringen Umfange der *Αἰσαχί* ist von vornherein anzunehmen, dass sie meist mit anderen Büchern zusammen abgeschrieben worden sein wird. Es hätte also in dem zu supponirenden Exemplare der Anfang der Schrift auf dem Verso eines Blattes gestanden, zugleich mit dem Schluss des vorhergehenden Buches. Denn der Anfang der *Αἰδ.*, bis I, 3 ἡ διδασχί ἐστιν αἴτη, enthält mit den beiden Überschriften zusammen nur c. 303 Buchstaben, während eine volle Seite (das Blatt zu 865 Buchstaben gerechnet) c. 433 Buchstaben gefasst haben würde.

12) *Dissertatio isagogica* in Tom. IV, p. IV: 'Ad quae accedit antiquitas Codicis Mellicensis, nunc signati Lit. Q. num. 52. qui minimùm seculum X. si non IX. ductu litterarum refert'. Von der *Doctrina Apostolorum* selbst ist in der *Dissert. isagog.* nicht die Rede.

13) Dass 'tendiculum' bisher nur bei dem Afrikaner Vigilius nachgewiesen wurde, ist mir nicht entgangen (s. o. Ann. 6). Ich bin aber nicht so kühn, hierin einen Fingerzeig zu erblicken.

14) Auffallend ist, dass Rufin in seiner Übersetzung von Euseb. h. e. III, 25 das pluralische τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδασχαι mit 'Doctrina quae dicitur apostolorum' wiedergiebt (s. o. S. 5 Anm. 1). War ihm etwa die sonst 'Duae viae' oder 'Iudicium secundum Petrum' genannte Schrift doch auch unter dem Titel 'Doctrina apostolorum' bekannt (vgl. auch oben S. 22 f.)?

Wege findet, ist nicht unbemerkt geblieben. In den Commentaren zu ep. Barn. c. XVIII pflegt darauf hingewiesen zu werden<sup>15)</sup>. Auf ein Abhängigkeitsverhältniss aber hat man daraus nicht schliessen zu müssen geglaubt. Das Bild von den beiden Wegen ist älter als Barnabas<sup>16)</sup>. Und wenn Lactantius im Zusammenhange damit auch die beiden Führer, den Führer auf dem Lebens- und den Führer auf dem Todeswege, auftreten lässt<sup>17)</sup>, so weiss man, dass auch dieser Gedanke leicht aus anderer Quelle geschöpft sein kann<sup>18)</sup>. Es gilt nun zuzusehen, wie sich die Ausführungen des Lactantius über die beiden Wege zum ersten Capitel der *Λιδαρχή* verhalten. Wenn es hierzu eines besonderen Impulses bedarf, so empfangen wir ihn durch die Erwägungen, zu welchen die wiederaufgetauchte lateinische Übersetzung Anlass giebt.

Von den beiden Wegen handelt Lactantius nicht nur im 6. Buch der Divin. Instit., welches zu ep. Barn. c. XVIII citirt zu werden pflegt, sondern auch in den entsprechenden Abschnitten der Epitome. Was in der breiten Ausführung des grösseren Werkes weit auseinander fällt, tritt in der knapperen Darstellung des kleineren näher zusammen, so dass die Übersicht erleichtert und das Gerippe deutlicher wird. Legen wir der Vergleichung mit der *Λιδαρχή* die kürzere Fassung zu Grunde, so überrascht uns die Wahrnehmung, dass das 59. Capitel der Epitome eigentlich nichts weiter ist, als eine mit philosophischen Floskeln verbrämte Paraphrase von *Λιδ.* I, 1. 2. Doch man urtheile selbst.

Lactantius, Epit. div. instit.

c. LIX.

*Λιδαρχή*, I, 1. 2.

Ὅδοι δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου.      Duas esse humanae vitae vias<sup>19)</sup>, nec philosophis ignotum fuit, nec poetis: sed eas utrique diverso modo

15) Vgl. J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes. Leipzig 1869, S. 348.

16) Vgl. Harnack zu ep. Barn. c. XVIII.

17) Divin. instit. VI, 3 (Migne, Patr. Lat. T. VI, Col. 643) cf. VI, 7 (Migne, Col. 658 s.): s. u. S. 285.

18) Vgl. Harnack zu Herm. Mand. VI, 2, 1.

19) Vgl. Divin. Instit. VI, 3 (Migne, Col. 641): Duas sunt viae ... per quas humanam vitam progredi necesse est etc.



induxerunt. Philosophi alteram industriae, alteram inertiae esse voluerunt: sed hoc minus recte, quod eas ad sola vitae huius commoda retulerunt. Melius poetae, qui alteram iustorum, alteram impiorum esse dixerunt. Sed in eo peccant, quod eas non in hac vita, sed apud inferos esse aiunt. Nos utique rectius, qui alteram vitae, alteram mortis, et hic tamen esse has vias dicimus<sup>20</sup>). Sed illa dexterior, qua iusti gradiuntur,

διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν non in Elysium fert, sed in  
 δύο ὁδῶν. coelum. Immortales enim fiunt.

Sinisterior ad tartarum; aeternis enim cruciatibus addicuntur iniusti.

Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς Tenenda est igitur nobis iu-  
 ἔστιν αὖτις· προῶτον, ἀγαπήσεις stitiae via, quae ducit ad vi-  
 τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε. tam. Primum autem iustitiae  
 officium est, deum agnoscere ut parentem, eumque me-  
 tuere ut dominum, diligere ut patrem<sup>21</sup>). Idem enim  
 nos genuit, qui vitali spiritu animavit, qui alit, qui  
 salvos facit. Habet in nos non modo ut pater, verum  
 etiam ut dominus licentiam verberandi, et vitae ac necis  
 potestatem; unde illi ab homine duplex honos, id est,  
 amor cum timore debetur. Secundum iustitiae offi-  
 δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς cium est, hominem agnoscere  
 σεαντόν· velut fratrem<sup>22</sup>). Si enim nos

idem deus fecit, et universos ad iustitiam vitamque aeter-  
 nam pari conditione generavit, fraterna utique necessi-  
 tudine cohaeremus, quam qui non agnoscit, iniustus  
 est . . . Sed radix iustitiae, et omne fundamentum aequi-

πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ tatis est illud, ut ne facias ulli

20) Vgl. Divin. Instit. VI, 3 (Migne, Col. 643): Nos igitur melius et verius, qui duas istas vias coeli et inferorum esse dicimus, quia iustis immortalitas, iniustis poena aeterna proposita est.

21) Vgl. Divin. Instit. VI, 9 (Migne, Col. 662): Huius legis caput primum est, ipsum deum nosse, soli obtemperare, solum colere etc.

22) Vgl. Divin. Instit. VI, 10 (Migne, Col. 666): Sed tamen primum officium iustitiae est, coniungi cum deo; secundum, cum homine etc. Dazu VI, 11 (Migne, Col. 671): Id autem ipsum conservare humanitatem, quid aliud est, quam diligere hominem, quia homo sit, et idem quod nos sumus?

γίνεσθαι σοι, καὶ οὐ ἄλλοι μὴ quod pati nolis<sup>23</sup>); sed alterius animi de tuo metiaris . . .

Von hier an treten die Parallelen nur noch zerstreut und vereinzelt auf<sup>24</sup>), und die wörtliche Übereinstimmung wird immer seltener. Aber das Vorliegende spricht wohl schon deutlich genug. Es hätten freilich, statt der Sätze aus der *Λοδοχία*, auch die entsprechenden Stellen aus der sogen. Apostolischen Kirchenordnung in die erste Columnne gesetzt werden können. Und in der That wird die Möglichkeit, dass Lactantius die letztere Schrift kannte, offen gelassen werden müssen<sup>25</sup>). Wenn es aber nicht zu kühn ist anzunehmen, dass die lateinische Übersetzung, aus welcher das oben mitgetheilte Fragment stammt, älter ist als die Divin. Instit., so bietet sich die folgende Beobachtung dar, welche vielleicht zu Gunsten der *Λοδοχία*, und zwar in ihrer lateinischen Gestalt, geltend gemacht werden kann.

Es wurde schon bemerkt, dass Lactantius in Verbindung mit den beiden Wegen auch von den beiden Führern handelt. In der Epitome ist nicht davon die Rede. Divin. Instit. VI, 3 (Migne, Col. 643) aber lesen wir: 'Has igitur vias longe aliter inducimus, quam a philosophis induci solent. Primum, quod utrique praepositum esse dicimus ducem, utrumque immortalem: sed alterum honoratum, qui virtutibus ac bonis praesit, alterum damnatum, qui vitiis ac malis'. Wir erinnern uns, dass in der lateinischen Übersetzung sich an der entsprechenden Stelle ein Zusatz findet, wo die beiden Engel eingeführt werden (s. oben S. 279). Die Übereinstimmung ist zwar keine wörtliche, aber der zu Grunde liegende Gedanke ist der gleiche. Wir sahen ferner, dass der lateinische Übersetzer gleich zu Anfang die

23) Vgl. Divin. Instit. VI, 23 (Migne, Col. 720): Nam fere in hoc iustitiae summa consistit, ut non facias alteri, quidquid ipse ab altero pati nolis.

24) Vgl. z. B. zu *Λοδ.* II, 2 (οὐ φορεῖς τέκνον ἐν φοροῦ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς) Divin. Instit. VI, 20 (Migne, Col. 708): Ergo ne illud quidem concedi aliquis existimet, ut recens natos liceat oblidere, quae vel maxima est impietas . . . Verum homines . . . rudibus adhuc et simplicibus animis abnegant lucem non a se datam.

25) Die Divin. Instit. sind nach dem gewöhnlichen Ansatz zwischen 307 und 310 verfasst. Der Annahme, dass die Apost. KO. damals schon vorlag, scheint nichts im Wege zu stehen, s. o. S. 218 f.

Worte 'lucis et tenebrarum' hinzugefügt hat: auch Lactantius charakterisirt in demselben Capitel, wo er die beiden Führer erwähnt, die beiden Wege durch Herbeiziehung des Gegensatzes von Licht und Schatten <sup>26)</sup>. — Die Gedanken, resp. Bilder, welche den Kern der Ausführungen des Lactantius ausmachen, finden sich einzeln und theilweise bei Barnabas und Hermas, in der Apostol. Kirchenordnung und im griechischen Original der *Αδαχῆ*: sie finden sich nirgends in solcher Vollständigkeit zusammen, wie in der lateinischen *Doctrina Apostolorum*. Ist das Zufall? Es kann sein: aber Beachtung und ernstliche Erwägung verdient diese Wahrnehmung gewiss.

26) *Divin. Instit.* VI, 3 (Migne, Col. 644): *Forma quoque ipsarum viarum non ita est, ut illi (sc. philosophi) putaverunt. Quid enim opus est Y littera in rebus contrariis atque diversis? Sed altera illa melior conversa est ad solis ortum, altera illa deterior, ad occasum; quoniam qui veritatem ac iustitiam sequitur, is, accepto immortalitatis praemio, perenni luce potietur: qui autem ab illo malo duce illectus praetulerit vitia virtutibus, mendacium veritati, necesse est ad occasum et tenebras deferatur.*

## Zusätze und Berichtigungen.

Proleg. S. 11 Z. 12 lies „Leone“.

Proleg. S. 12 Z. 2: Ausdrücklich angekündigt hatte Bryennios nur die Herausgabe der Briefe des Ignatius und Barnabas.

Zu Proleg. S. 12 Anm. 20: Während des Druckes sind mir noch folgende Ausgaben der *Διδαχὴ* und Arbeiten über dieselbe bekannt geworden (die mit einem Stern bezeichneten habe ich bisher noch nicht eingesehen): Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem recept.* (Lipsiae) Edit. II. Fasc. 4 p. 87—121: „Doctrina XII apostolorum“. — Wünsche, *Lehre der zwölf Apostel*, ins Deutsche übertragen (Leipzig). — \*Hitchcock and Brown, *Teaching of the twelve apostles* (New York). — \*Prins, *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. E codice Hierosol. nuperrime ed. Ph. Bryennios, in usum studiosae iuventutis repet. (Lugduni Bat.). — \*De tolv apostles laerdom. Et skrift fra det andet kristelige århundrede, oversat af C. Warming (Kopenhagen). — Boase in: „The Academy“ 19. April 1884. — Evang. Kirchenzeitung 1884 Nr. 18. — Smyth in: „The Andover Review“ 1884 May p. 533—547: „Baptism in the ‚Teaching‘ and in early Christian Art.“ — \*Farrar, „The Teaching of the apostles“ in: „Contemp. Review“ 1884 May p. 698—706. — Zahn, *Die „Lehre der zwölf Apostel“* in: „Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanons“. III. Theil S. 275—319. — Funk, *Die „Doctrina apostolorum“* in der „Tüb. Theol. Quartalschr.“ 1884 H. 3 S. 381—402. — \*P. Cassel in der Zeitschrift „Sunem“ 1884 Nr. 25. — \*Bryennios, *Φ.*, [A letter] in: „The Andover Review“ 1884 June p. 662. 663. — \*Muralt, E. de, *L'enseignement des douzes apôtres* in: „Rev. de théologie et de philosophie“ 1884 Mai p. 278—291. — \*Gordon, „The teaching of the twelve apostles“ in: „Modern Review“ 1884 July p. 446—450. Ich bedaure es, dass ich diese Ausgaben und Untersuchungen nicht mehr habe benutzen können. Auf einen wichtigen Punkt hier noch einmal einzugehen sei gestattet. Funk und Zahn sind für die Priorität der *Διδαχὴ* vor dem Barnabasbrief eingetreten; aber — von anderen Gegengründen, die ich Proleg. S. 81—87 angeführt habe, abgesehen — das Verhältniss von *Ιδ.* 16, 2 zu Barn. 4, 9 beweist allein schon die Priorität des Barnabasbriefes. Das 16. Capitel der *Διδαχὴ* ist offenbar eine Bearbeitung eschatologischer Sprüche Jesu (nach Mt. und Lc.) und (vielleicht) des Paulus, also ein secundäres Product. Mitten darinnen steht der Vers, der sich wesentlich ebenso



bei Barnabas findet. Wäre dieser der spätere, so hätte er gerade den einzigen Vers, der das geistige Eigenthum des Verfassers der *Λιδαχή* gewesen ist, sich angeeignet. Umgekehrt spricht die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, dass, da alle übrigen Verse des 16. Capitels entlehnt sind, auch *Λδ.* 16, 2 entlehnt ist. Ferner aber — und das ist wo möglich noch entscheidender — der Verfasser des Barnabasbriefs ist der Überzeugung, dass die Endzeit bereits im Kommen begriffen ist (s. c. 4, 3: τὸ τέλειον σκανδάλον ἡγγικεν), und dass die „letzten Tage“ bereits da sind. Er schreibt daher c. 4, 9: διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις ἀντιστῶμεν. Der Verfasser der *Λιδαχή* dagegen zeigt sich von der sicheren Überzeugung, dass das Ende jetzt einbrechen werde, nicht mehr durchdrungen. Daher fehlt bei ihm das „νῦν“, und er beschreibt einfach, wie es in den letzten Tagen zugehen werde, ohne die Gewissheit auszudrücken, dass dieselben bevorstehen: οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῇτε. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται κτλ. Man kann doch unmöglich verkennen, dass dies eine mattere und spätere Formulirung ist.

Zu Proleg. S. 20—24: S. Gebhardt's Abhandlung in diesem Heft S. 275—286.

Proleg. S. 51 Z. 3 v. u. ff. ist irrthümlich der *Λιδαχή* ein absolutes Verbot des Schwörens aufgebürdet.

Proleg. S. 77 Z. 5 ist „Alex. Sev.“ zu lesen.

Proleg. S. 81 Z. 3 ist „Parallelentafel“ zu lesen.

Proleg. S. 186 Z. 18 lies „τοῦ“ für „μοῦ“.

Zu Proleg. S. 203: Zahn, Forschungen III S. 283, hat daran erinnert, dass er bereits in seinem „Ignatius von Antiochien“ (1873) S. 583 gegen Lagarde und Hilgenfeld die ap. KO. nicht dem 2. Jahrh., sondern der Zeit des Origenes zugewiesen und die (richtige) Hypothese aufgestellt hat, dass Clemens Alex. an der bekannten Stelle nicht die ap. KO., sondern eine Quellschrift derselben citirt habe.

Accente resp. Spiritus' sind abgesprungen S. 8 Z. 1 (*or*), S. 10 Anm. Z. 2 (*σοφοῶς*), S. 31 Z. 1 (*ὄτι*), S. 37 Z. 13 (*τῶν ἀποστόλων*). — Zu S. 2 ist zu bemerken, dass Bryennios (Proleg. S. 95) ausdrücklich angiebt, dass die Handschrift keine Capitel- oder Paragrapheneintheilung enthalte. — S. 9 Z. 12 ist „falsch“ vor „schwören“ einzusetzen. — S. 16 Z. 20: Meine (Proleg. S. 13 n. 21) ausgesprochene Vermuthung, dass die Handschrift *δοῦλοι* biete, ist mir brieflich von Bryennios bestätigt worden. — S. 16 Z. 22 ist das Komma zu tilgen, S. 48 Z. 6 ist „δ“ zu lesen, S. 48 Anm. Z. 7 *ὁμολογησάτωσαν, ὅτι*. S. 56 Anm. Z. 6 lies § 6. S. 60 Z. 1 hat Hilgenfeld „ἀκούεσθω“, S. 63 Z. 2 „ἐπ“ für „ἐπ“ zu lesen vorgeschlagen. Ersteres dürfte zu billigen sein.

# Inhaltsverzeichniss.

## Prolegomena.

### § 1. Die Geschichte der *Αἰδαρχή* in der Kirche und ihre Überlieferung in der constantinopolitanischen Handschrift . . . . S. 5—24

S. 5 f. Das Zeugniß des Eusebius. S. 8 f. Athanasius. S. 9 f. Die späteren Zeugnisse. S. 11 f. Die constantinopolitanische Handschrift und die Ausgabe des Bryennios. S. 14 f. Clemens Alexandrinus. S. 16 f. Origenes, Eusebius, Athanasius. S. 18. Die *Αἰδαρχή* in der kirchenrechtlichen Literatur. S. 18 f. Schlussausführung über die Geschichte der *Αἰδαρχή* im Morgenland (Johannes Climacus). S. 20—24. Die *Αἰδαρχή* im Abendland: Pseudocyprian, Rufin, Hieronymus

### § 2. Der Titel, die Adresse und der Zweck der Schrift. . . S. 24—37

S. 24 f. Erklärung des Titels: *Αἰδαρχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Sprachgebrauch des Wortes *Αἰδαρχή*, Beweis der Echtheit des Titels. S. 27 f. Erklärung der Adresse: *τοῖς ἔθνεσιν*, und Beweis ihrer Echtheit: die Schrift ist nicht für Judenchristen, auch nicht für Katechumenen bestimmt, sondern für vollbürtige Heidenchristen. S. 30 f. Erklärung, wie es in der Tradition zur Verkürzung des Titels gekommen ist. S. 32 f. Der Zweck der Schrift: sie will die wichtigsten Regeln für das christliche Leben in übersichtlicher, leicht behaltlicher Form zusammenstellen; die *διδάγματα τοῦ κυρίου* enthalten vor allem Anweisungen für das christliche Leben; die dogmatische Unterweisung kommt in den Gebeten zum Ausdruck. Vergleichung mit dem Pliniusbrief, I Clemens, Barnabas, II Clemens, Hermas und Justin. Bedeutung der richtigen Erkenntniß des Zwecks der Schrift für die älteste Kirchengeschichte.

### § 3. Die Disposition und der Inhalt der Schrift . . . . S. 37—63

S. 37 f. Allgemeines. Vorzüglichkeit der Disposition. Die *Αἰδαρχή* giebt wenige neue Räthsel auf, bestätigt vielmehr und vertieft alte Erkenntnisse und schliesst sie ab. S. 38 f. Übersicht über die Disposition. S. 40 f. Nachweis, dass das 6. Capitel eng zu cc. 1—5 gehört; Bedeutung dieser Einsicht: vollkommene und zureichende Sittlichkeit. Der Verfasser ist kein Enkratit. S. 44 f. Nachweis, dass der erste Haupttheil der Schrift nicht mit c. 6, sondern mit c. 10 schliesst.

S. 45—57. Untersuchungen über den ersten Abschnitt des ersten Haupttheils („die beiden Wege“); die Disposition dieses Theils. S. 45 f. Nachweis, dass für den Verfasser sich die Gottesliebe in der Feindesliebe und in der Weltentsagung darstellt. Wichtigkeit dieses Ergebnisses. S. 49 f. Der Verfasser unterscheidet scharf zwischen Gottes- und Nächstenliebe. S. 50 f. Über die eigenthümlichen Zusätze, welche der Verf. bei der Ausführung der Gottesliebe gemacht hat. S. 51 f. Die groben Sünden im Verkehr mit dem Nächsten. S. 52 f. Die feineren Sünden im Verkehr mit dem Nächsten. S. 53 f. Die Regelung des Verkehrs mit den Brüdern. S. 57—60. Untersuchungen über den zweiten Abschnitt des ersten Haupttheils (cc. 7—10). Nachweis des eigentlichen Interesses des Verfassers. S. 60 f. Übersicht über den Inhalt des zweiten Haupttheils. Begründung der Disposition. S. 63 Die Schlussermahnung (c. 16).

**§ 4. Die Quellen der Schrift . . . . . S. 63—88**

S. 63 f. Allgemeines über die Abhängigkeit der *Αἰσαχί* von älteren Schriften. S. 64 f. Nachweis der Quellen; der Verfasser kennt noch keinen NTlichen Kanon. S. 66 f. Tabellarische Übersicht über die vom Verfasser in jedem Capitel benutzten Quellen. S. 68 f. Das Alte Testament. S. 69—79 Untersuchungen über das Evangelium, welches der *Αἰσαχί* zu Grunde liegt. S. 70—76 Parallelentafel der evangelischen Citate. S. 76 f. Nachweis, dass der Verfasser unter dem „Evangelium des Herrn“ ein aus dem Lucas-Ev. bereichertes Matthäus-Ev. verstanden und benutzt hat. S. 75 f. Hinweis auf eine überraschende Parallele im Diatessaron Tatians. S. 79—81 Nachweis, dass er das Johannes-Ev. nicht benutzt hat, dass aber die von ihm aufgenommenen eucharistischen Gebete den Reden Jesu im 4. Ev. sehr verwandt sind. S. 81—87 Der Barnabasbrief. Nachweis, dass der Verf. denselben ausgiebig und nicht nur zur Darstellung der beiden Wege verwerthet hat. Art der Benutzung, Abschwächungen. S. 86 f. Die richtige Einsicht in das Verhältniss der *Αἰσαχί* zum Barnabasbrief ist in mehrfacher Hinsicht für die althristliche Literaturgeschichte von hohem Werth. S. 87 Die Mandata des Hirten sind höchst wahrscheinlich dem Verf. der *Αἰσαχί* bekannt gewesen. S. 87 f. Ob er paulinische Briefe und andere NTliche Schriften gekannt hat, ist nicht völlig sicher.

**§ 5. Die Gemeindezustände. Zeit und Ort der *Αἰσαχί* . . S. 88—170**

*I. Die Organisation der Gesamtkirche und der Gemeinde nach der Αἰσαχί unter Vergleichung der anderen Urkunden. . . S. 88—158*

**1. Die Christenheit oder die Kirche . . . . . S. 88— 93**

S. 88 f. Auffassung der Christenheit; die Einheit derselben. S. 89 f. Die Stücke, welche die geistige Einheit der Kirche begründen; noch keine formulirte regula fidei. S. 90 f. Die sichtbaren Merkmale der Einheit der Christenheit. Die Gastfreundschaft (Bedingungen und

Schranken derselben, die Regelung des Verkehrs der Christen, die Pflicht der Arbeit). S. 93 Auch der gemeinsame Besitz der Prediger des göttlichen Worts ist ein Merkmal der Einheit.

2. Die Geehrten in der Christenheit: Apostel, Propheten und Lehrer . . . . . S. 93—137

S. 93 f. Die neuen und entscheidenden Aufschlüsse, welche die *Ιδαχή* hier bringt. S. 94 f. Ihr Verfasser kennt nur eine Klasse von Geehrten in den Gemeinden, nämlich lediglich diejenigen, welche das Wort Gottes verkündigen, in ihrer Eigenschaft als ministri evangelii. Principielle Wichtigkeit dieser Thatsache. S. 94 f. Excurs über die *ἡγούμενοι* und *προηγούμενοι* in den ältesten christlichen Schriften; Nachweis, dass auch sie die Lehrer sind. S. 96 f. Die Prediger sind freie Lehrer, deren Beruf auf ein göttliches Charisma zurückgeht: sie sind nicht ständige Beamte einer Einzelgemeinde, sondern Lehrer der Kirche. S. 97 f. Sie sind nicht von den Gemeinden gewählt. S. 98—110. Sie zerfallen in Apostel, Propheten und Lehrer, und diese Unterscheidung ist eine uralte und zugleich allgemeine in der Christenheit gewesen. S. 98 f. Besprechung der Stellen I Cor. 12, 28; Act. 11, 27; 15, 22. 32; 13, 1; Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11 und mehrerer Stellen aus dem Hirten. S. 103 f. Qualitäten und Functionen der Apostel, Propheten und Lehrer. S. 104 f. Bedeutung derselben für das Leben und die Einheit der Christenheit in vorkatholischer Zeit. S. 105 f. Die sog. katholischen Briefe und Schriftstücke sind das literarische Denkmal jener alten Kirchenlehrer. S. 106—109 Excurs über die Geschichte dieser katholischen Schriftstücke in der Kirche. Die Hypothese, dass ihnen erst in der katholischen Zeit je ein Name eines der Zwölfapostel vorgesetzt worden ist, wird zur Prüfung vorgelegt. S. 107—110 Hinweis darauf, welche Bedeutung es für die spätere, katholische, episkopale Verfassung der Gesamtkirche gehabt hat, dass schon die älteste Christenheit Kirchenlehrer, nicht nur Gemeindebeamte, besessen hat. S. 110—112 Übersicht über sämtliche Stellen aus der urchristlichen Literatur, in welchen Apostel, Propheten und Lehrer vorkommen.

S. 111—118 *Die Apostel*. S. 111 f. Qualitäten der Apostel: sie sind wandernde Missionare, die nichts besitzen und sich auch in einer christlichen Gemeinde nicht niederlassen dürfen. Vergleichung der Stelle Euseb. h. e. III, 37. S. 114 Die Gemeinden brauchten Schutz gegen unberufene Apostel. S. 115 f. Umfang des Begriffs „Apostel“ in der ältesten Zeit. Untersuchung der NTlichen Quellenstellen. Das besondere Ansehen der Zwölfapostel war ursprünglich nicht durch den Namen „Apostel“ ausgedrückt. Man besass noch im 2. Jahrhundert Apostel. Ursachen, welche den Begriff des Apostolats verengt haben. Diese Verengung hat sehr frühe begonnen (Paulus, Clemens, Ignatius, Polykarp, Justin). S. 113 f. 117 Die „Evangelisten“. S. 117 Die „siebzig Jünger“. Die Apostel verschwinden um die Mitte des 2. Jahrhunderts.



S. 119—131 *Die Propheten*. S. 119 f. Unter den Predigern standen die Propheten für den Verf. der *Αἰσαχμή* im Vordergrund. Reproduction seiner ausführlichen Angaben über dieselben. Ihre Qualitäten, Rechte und Pflichten. S. 121 f. Die Gefahr, dass unberufene Propheten die Gemeinden ausbeuteten, war eine grosse. Das Ansehen der Propheten war aber bereits auch schon im Wanken. Misstrauen gegenüber der *πολιτεία* der Propheten. S. 122 Die Form der Prophetie ist nach der *Αἰσαχμή* verständliches Reden im Zustand der Ekstase. S. 122—130 An vierzehn Punkten wird gezeigt, dass die Angaben der *Αἰσαχμή* über Propheten aus anderen Zeugnissen beglaubigt werden können, resp. dass die *Αἰδ.* Licht über dieselben verbreitet (S. 123 Nachweis, wie lange sich die Propheten in der Christenheit gehalten haben; s. auch S. 127; S. 124 f. Die *Αἰσαχμή* und der Bericht Lucian's; Nachweis ihrer Übereinstimmung; Nachweis, dass der Antimontanist bei Eusebius ein neues Kriterium für die Geltung der Propheten aufgestellt hat, indem er behauptet, sie seien zu einer asketischen Lebensweise und zur Zurückweisung von Geschenken verpflichtet; S. 128 Die Darbringung der Erstlingsgaben in der *Αἰσαχμή* und nach Irenäus; S. 128 f. Die Bezeichnung des Apostels Johannes bei Polykrates als Hoherpriester erklärt sich als Bezeichnung der prophetischen Begabung des Johannes; S. 130 Der Titel der Schrift Melito's *περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν* empfängt aus der *Αἰσαχμή* Licht; S. 130 f. Die Schilderung der Propheten bei Celsus). S. 131 Die *Αἰσαχμή* hat mit dem Montanismus nichts zu thun; aber sie beleuchtet doch den Ursprung desselben.

S. 131—137 *Die Lehrer*. S. 131 Die Angaben der *Αἰσαχμή*. S. 131 f. Alte Zeugnisse über christliche Lehrer. S. 133 f. Lehrer und Schulen. Kirche und Schulen in der Christenheit. S. 134 f. Geschichte der Lehrer in der Kirche. Die episkopale Organisation und die Lehrer. Sie haben sich besonders in Ägypten lange gehalten. Origenes, Lucian.

### 3. Die Einzelgemeinde . . . . . S. 137—140

S. 137 f. Die Souveränität der Einzelgemeinde nach der *Αἰσαχμή*. S. 139 f. Die für die Constitution einer Einzelgemeinde wesentlichen Stücke sind der gemeinsame Sonntagsgottesdienst, die Einsetzung von Episkopen und Diakonen und die brüderliche Zuchtübung.

### 4. Die Beamten der Einzelgemeinde: Episkopen und Diakonen . . . . . S. 140—158

S. 140 f. Die Angaben der *Αἰσαχμή* über dieselben in ihrer hohen Bedeutung. S. 142 f. Das Schweigen über die Presbyter in der *Αἰσαχμή*. S. 143 Die *Αἰδ.* unterscheidet nicht zwischen dem Amt der Episkopen und dem der Diakonen. S. 143 f. Dies Amt ist ursprünglich ein administratives, seine Inhaber stehen nicht über der Gemeinde. S. 145 f. Die Episkopen sind zu hohem Ansehen gelangt, weil die Prädikate der Prediger des Worts auf sie übertragen wurden. S. 146 f. Die dreifache Organisation in den ältesten Gemeinden (die geistliche,

die patriarchalische und die administrative). S. 147 f. Die Einsetzung von Gemeindebeamten durch Apostel. S. 149 Die vierte Organisation oder die aristokratische. S. 150 Nachweis dieser Organisationen bei Hermas. S. 151—158 Darlegung, wie der Episkopat dadurch zum Supremat geworden ist, dass er die Gewalten der verschiedenen Organisationen in sich vereinigte. Die geschichtlichen Bedingungen, unter welchen sich diese Entwicklung vollzogen hat. Den Ausgangspunkt zeigt I. Cor. 12, 28, die Mitte der Hirte und die *Αἰδαχή*, den Endpunkt besonders deutlich als Erster der Bischof Hippolyt. Der Gedanke der Übertragung des apostolischen Amtes ist der neue Gedanke, der die Neuordnung begründet hat. Die hierarchische, katholische Verfassung ist aus der Verschmelzung der geistlich-enthusiastischen, der patriarchalischen und der administrativen Organisation der ältesten Gemeinden und auf Grund einer geschichtlichen Fiction entstanden (S. 156 f. Die alten wandernden Prediger und die Entstehung des Mönchthums sowie das Aufkommen der Instanz der „Kirchenväter“).

II. Zeit und Ort der *Αἰδαχή* . . . . . S. 158—170

1. Die äusseren Gründe S. 158—160. Mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit lässt sich behaupten, dass die *Αἰδ.* zwischen 135 (140) — 165 in Ägypten abgefasst worden ist.

2. Die inneren Gründe S. 161—170. Die *Αἰδ.* ist höchst wahrscheinlich zwischen c. 120 — c. 165 in Ägypten abgefasst.

§ 6. Die Bearbeitungen der *Αἰδαχή τῶν ἀποστόλων* und ihre Geschichte in der kirchenrechtlichen Literatur . . . S. 170—268

1. Die *Αἰδαχή* und das 7. Buch der apostolischen Constitutionen . . . . . S. 170—192

S. 170 f. Abfassungszeit und -ort des 7. Buchs der ap. Constit., theologische Haltung. S. 171 Das 7. Buch ist eine erweiternde Bearbeitung der *Αἰδαχή*. S. 171 f. Bedeutung dieser Einsicht für den Text des 7. Buchs, für den Text der *Αἰδαχή*, für den Standpunkt und das Verfahren des Verfassers des 7. Buchs. S. 173—178 Genaue Darlegung dieses Verfahrens. S. 178—192 Abdruck des 7. Buchs (c. 1—32) mit Hervorhebung der der *Αἰδαχή* entnommenen Sätze.

2. Die *Αἰδαχή* und die sog. ap. Kirchenordnung. S. 193—241  
S. 193—209 Geschichte des Auftauchens und der Kritik der ap. KO.  
S. 193 Wansleb. S. 194 f. Ludolf, Grabe. S. 195 f. Whiston, Fabricius, Bickell. S. 198 f. Tattam, der Anonymus im Christian Remembrancer, Bunsen. S. 199 f. Lagarde. S. 202 f. Böhmer, Pitra. S. 203 f. Hilgenfeld, von Gebhardt. S. 205 f. Lightfoot, Lagarde, Krawutzky. S. 208 f. Lipsius, Bryennios. S. 209—225 Kritische Untersuchung der ap. KO. S. 209 Der Ausgangspunkt der Kritik, die Texteszeugen, S. 209 f. Das Ansehen der ap. KO. S. 210 f. Nachweis, dass die *Αἰδαχή* eine Quelle der ap. KO. gewesen ist. Das Verfahren des Bearbeiters.

S. 212 f. Nachweis von zwei weiteren Quellen der ap. KO., die dem Ende des 2., resp. dem Anfang des 3. Jahrhunderts angehören. Nachweis, dass auch der Barnabasbrief und ein altes Apostelverzeichniss benutzt sind. S. 215 f. Das Verfahren des Bearbeiters. S. 218 f. Nachweis, dass die ap. KO. wahrscheinlich c. 300 resp. etwas später compilirt ist und zwar in Ägypten, wohin alle Spuren und die spätere Geschichte des Buchs weisen. S. 220 f. Über die verkürzten Recensionen der ap. KO. im Ottob., Mosq. und bei dem Syrer. S. 221 f. Über den Titel der ap. KO. S. 222—225 Allgemeines über den Zweck der Schrift und die Bedingungen, unter denen sie entstanden ist. S. 225—237 Recensirter Text der ap. KO. mit Hervorhebung der der <i>Αιδαχή</i> entnommenen Stellen.	
S. 237 Tabellarische Übersicht über die Quellen und Bearbeitungen der <i>Αιδαχή</i> .	
S. 238 Tabellarische Übersicht über die Quellen und die Geschichte der ap. KO.	
S. 239—241 Allgemeines über den Ursprung der „apostolischen Rechtsordnungen“ und über die Art und Weise, wie sich in der Form apostolischer Anordnungen ATliche Cäremonialgebote in die Kirchen eingeschlichen haben. S. 241 Das sog. Pfaffische Fragment.	
3. Die <i>Αιδαχή</i> , die <i>Αιδασκαλία τῶν ἀποστόλων</i> , die Ignatiusbriefe und der Interpolator dieser Schriften. S. 241—268	
S. 241 f. Die Grundschrift der 6 ersten Bücher der apostolischen Constitutionen ( <i>Αιδασκαλία</i> ) ist von der <i>Αιδαχή</i> unabhängig. S. 243—265 Nachweis, dass ein und derselbe Schriftsteller die <i>Αιδασκαλία</i> , die <i>Αιδαχή</i> und die Ignatiusbriefe interpolirt hat, Pseudoeclemens also mit Pseudoignatius identisch ist (S. 244 f. Pseudoignatius. S. 245—256 Beweis, dass der Interpolator der <i>Αιδαχή</i> [Ap. Const. lib. VII] und Pseudoignatius identisch sind. S. 256—258 Beweis, dass der Interpolator der <i>Αιδασκαλία</i> [Ap. Const. lib. I—VI] und <i>Αιδαχή</i> identisch sind. S. 258—264 Beweis, dass Pseudoignatius und der Interpolator der <i>Αιδασκαλία</i> identisch sind). S. 265 f. Die Zeit der Fälschung. S. 266 f. Abschliessende Bemerkungen über die Fälschung.	
<b>Excurs:</b> Die <i>Αιδαχή</i> und die Waldenser . . . . .	S. 269—274
<b>Ein übersehenes Fragment der <i>Αιδαχή</i> in alter lateinischer Übersetzung,</b> mitgetheilt von Oscar von Gebhardt . . .	S. 275—286
<b>Zusätze und Berichtigungen . . . . .</b>	S. 287—288
<hr/>	
<b>Text und Übersetzung der <i>Αιδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων</i> nebst Anmerkungen . . . . .</b>	S. 3—64
<b>Indices . . . . .</b>	S. 65—70

# PHILOTHEOS BRYENNIOS.

BY PHILIP SCHAFF, D.D.

THE INDEPENDENT first directed the attention of the American public to the remarkable discovery and edition of the "Teaching of the Twelve Apostles" by Philotheos Bryennios. It has ever since kept an eye on the progress of the lively literary discussion which followed, in Germany, England and America, and is still going on. But very little was known of the discoverer and first editor beyond the fact that he is Metropolitan of the ancient See of Nicomedia (Ismid), once the capital of Diocletian, the last imperial persecutor of Christianity and of Constantine the Great, who was baptized and died there in 337.

Being engaged in a monograph on the "Didache of the Twelve Apostles," which will be a necessary supplement to the second volume of my Church History (it appeared in its revised shape a few months before the *Didache*), I put myself in correspondence with Bryennios, and was kindly favored by him with his photograph and several interesting communications, all in modern Greek. Among these is the following modest autobiographical sketch, which will greatly interest your readers. Bryennios is probably the most learned living divine of the Eastern Church. He shows in his editions of Clement of Rome and of the *Didache* a rare familiarity with the Scriptures, with old patristic, and with modern German theological literature. He was a prominent, though passive candidate for the patriarchal throne of Constantinople, but was defeated by a rival candidate, and banished from the capital for reasons unknown. For the translation I am indebted to my friend, the Rev. Dr. Crosby, who is an expert in modern as well as in ancient Greek.

NEW YORK CITY.

## AUTOBIOGRAPHICAL SKETCH.

~~Philotheos Bryennios, Metropolitan of~~  
Nicomedia, was born in 1833, in Constantinople, of very poor parents, and received his primary learning in the schools of Tataüla. Tataüla, or Tataula, is a suburb of Constantinople, inhabited by ten or twelve thousand orthodox Greeks. Being poor, and lacking the necessary means for an education, he provided these by leading the music and by singing in the Sacred Temple of Saint Demetrius in that quarter, until, meeting with preferments and assistance from the then Metropolitan of Cyzicus (afterward patriarch of Constantinople) Joachim, he was admitted into the patriarchal seminary, situated not far from Byzantium, in the small island of Chalce, and still in a flourishing condition. The seminary is known as "The Theological School in Chalce of the Great Church of Christ."



Here, after the conclusion of his studies, he was ordained deacon, and, having been appointed "Teacher of the Orthodox Theology" by the said school, he, through the preferment again of the Metropolitan of Cyzicus, and at the expense of the Greek banker in Constantinople, George Zariphe, was sent to Germany at the close of 1856, for a more complete training in his studies.

He attended chiefly theological and philosophical lectures in the universities of Leipzig, Berlin and Munich. In the beginning of 1861 he was summoned to Constantinople by his superior, Joachim II, who had then lately been transferred from the Metropolitan See of Cyzicus to the patriarchal throne of Constantinople, and was introduced into the Theological School of Chalce as Professor of Ecclesiastical History, Exegesis and other studies.

In 1863, having been ordained a presbyter, and having been honored with the honorary title of Archimandrite of the Œcumenical throne of Constantinople, he succeeded in the mastership and direction of the said school, his own teacher, Constantine Typaldus, having resigned the mastership on account of old age. But not long afterward, when Joachim II was removed from the patriarchal throne, he also resigned the mastership, but retained the chair of the before-mentioned theological studies.

In the patriarchate of Gregory VI he was called to Constantinople and settled. In December of 1867, as master and professor of the other great patriarchal school there in the Phanar, "The great School of the Nation." This is the superior Greek gymnasium in Constantinople. It was restored shortly after the capture of the city under the patriarch Gennadius Scholarius, in the year 1457, was from that date organized more and more perfectly from time to time, and has produced much fruit and comfort to the distressed Greek race throughout the East. Over this school Bryennios presided seven full years, having under him about 600 youths, who were, by him and twelve other professors, taught sacred learning, Greek literature, rhetoric, the elements of philosophy, experimental physics, chemistry, and natural history, general history, mathematics, and the Latin, French and Turkish languages.

In August, 1875, he went the second time to Germany, sent by the Holy Synod of Metropolitans and Patriarchs, and was present at the Conference of Old Catholics, then being held at Bonn, having with him the Archimandrite John, professor then in the theological school of Chalce; but now Metropolitan of Cæsarea, in Cappadocia.\*

In Bonn, where he became acquainted with many learned Englishmen and with the leaders of the Old Catholics, patriarchal letters brought the news to him that he had been chosen Metropolitan of Serræ, in Macedonia, and ordered him forthwith to join the assembly in Constantinople. So, returning home through Paris and Vienna, and being ordained Metropolitan Bishop of Serræ, he departed for Serræ in 1875.

In 1877 he was transferred to the Metropolitan See of Nicomedia, and continued from October, 1877, to 1884, a regular member of the patriarchal Synod in Constantinople, taking part in its more important questions and affairs. In 1880 he went to Bucharest as commissioner of the Eastern Orthodox, Patriarchal and other independent Churches, for the settlement of the question which had long before arisen between the Roumanian Government and the aforesaid Churches concerning the Greek monasteries that had been plundered under the rule of Kouza, in Moldavia and Wallachia. And in the same year he was created Doctor of Theology by the National University of Greece in Athens, and in 1884 the University of Edinburgh conferred upon him this honorary title.

Bryennios became known to the West by the discovery and publication of two remarkable memorials of Christian antiquity. (1) "The two epistles to the Corinthians of our holy father Clement, Bishop

---

\* In that Conference, which was attended by representative Greek, Russian, and high Anglican, as well as Old Catholic divines, the old Filioque controversy was learnedly discussed under the lead of Dr. Döllinger, of Munich, and an Irenicon adopted, which is printed in Schaff's "Creeds of Christendom," Vol. II., 552-554.

of Rome, from a MS of the Constantinopolitan Phanariot library of the most holy Sepulcher, now first edited entire, with prolegomena and notes by Philotheos Bryennios, Metropolitan of Serræ, Constantinople, 1875."

(2) "The Teaching of the Twelve Apostles from the Jerusalem MS, now first edited with prolegomena and notes, in which is a comparison and unpublished portion from the same MS. of the Synopsis of the Old Testament, by John Chrysostom, by Philotheos Bryennios, Metropolitan of Nicomedia, Constantinople, 1883."

In 1882 he was instructed by the Holy Synod of Metropolitans in Constantinople and the Patriarch Joachim III to answer the Encyclical of Pope Leo XIII, concerning Methodius and Cyril, the apostles of the Slavs, which also he did, by writing a series of articles in the theological periodical, *Ecclesiastical Truth*, published in Constantinople. These articles were afterward published, with the approbation and at the expense of the Holy Synod, and in a separate pamphlet, bearing the title "A Refutation of the Encyclical Letter of Pope Leo XIII, by Philotheos Bryennios, Metropolitan of Nicomedia, first published in the *Ecclesiastical Truth*, but now revised, and with some additions republished with the approbation of the Holy Synod of the Great Church of Christ, Constantinople, 1882. Large octavo, pp. 1—174."

He has also written in different periodicals and in the journals of Constantinople many other shorter essays, letters and discourses delivered by him at different times. There was separately published his "Statement of the Condition of the Great School of the Nation, 1867—1870, by Philotheos Bryennios, archimandrite and master of the school, Constantinople." There still remains unpublished the MS. of his *Ecclesiastical History*, used continually, in many copies, by his numerous pupils.

April 1884

ARTICLE IV.

ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.

ΝΥΝ ΠΡΩΤΟΝ ΕΚΔΙΔΟΜΕΝΗ

ΥΠΟ ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΒΡΕΝΝΙΟΥ

μητροπολίτου Νικομηδείας.

Διδαχή Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.

Κεφ. α'. Ὅδοι δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου,  
2 διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν. Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς  
3 τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν Θεὸν τὸν  
4 ποιήσαντά σε· δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν·  
πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ  
5 μὴ ποίει. Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχὴ ἐστὶν αὕτη·  
6 Εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ  
τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων  
ὑμᾶς· ποία γὰρ χάρις, ἐὰν ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας  
ὑμᾶς; οὐχὶ καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; ὑμεῖς δὲ ἀγα-  
7 πᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ οὐχ ἔξετε ἐχθρόν. Ἀπέχου  
8 τῶν σαρκικῶν καὶ κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν. Ἐάν τις σοι δῶ  
ράπισμα εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέφον αὐτῷ καὶ τὴν  
ἄλλην, καὶ ἔσῃ τέλειος· ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις μίλιον ἓν,  
ὑπάγε μετ' αὐτοῦ δύο· ἐὰν ἄρῃ τις τὸ ἱμάτιόν σου, δὸς  
αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα· ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σόν, μὴ  
9 ἀπαίτει· οὐδὲ γὰρ δύνασαι. Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου  
καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν  
10 ιδίων χαρισμάτων. Μακάριος ὁ δίδους κατὰ τὴν ἐντο-  
11 λήν· ἰσχυρὸς γάρ ἐστιν· οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι· εἰ μὲν γάρ

2.  
*Journal of Christian Philosophy*  
1884

ARTICLE V.

TEACHING OF THE TWELVE APOSTLES.

TRANSLATED BY S. STANHOPE ORRIS, PH.D.,

Ewing Professor of Greek in the College of New Jersey, Princeton, N. J.

---

Teaching of the Lord through the Twelve Apostles to the Nations.

CHAPTER I. There are Two Ways, one of Life and one of Death, and the difference between the Two Ways is great.

THE WAY OF LIFE.

2 The Way of Life, then, is this:

*Duty toward God.*

3 First, Thou shalt love the God who made thee:

*Duty toward Man.*

4 Second, Thy neighbor as thyself; and all things whatsoever thou wouldst not have befall thee, do thou, too, not to another.

5 And of these words the Teaching is this:

6 *The first commandment:* Bless them that curse you, and pray for your enemies, and fast for them that persecute you; for what thank *have ye* if ye love them that love you? do not the nations also the same? but love ye them that hate you, and ye shall not have an enemy.

7 Abstain from fleshly and worldly lusts.

8 If one give thee a blow on the right cheek, turn to him the other also, and thou shalt be perfect; if any one press thee into service for one mile, go with him two; if one take away thy cloak, give him thy coat also; if one take from thee thine own, ask *it* not back; for not even canst thou.

9 Give to every one that asketh thee, and ask not back; for to all the Father wills that there be given of his own free gifts.

10 Blessed is he that giveth according to the commandment; for  
11 he is guiltless. Woe to him that receiveth; for if, indeed, one



χρείαν ἔχων λαμβάνει τις, ἄθῳος ἔσται· ὁ δὲ μὴ χρείαν ἔχων δώσει δίκην, ἵνατί ἔλαβε καὶ εἰς τί, ἐν σύνοχῃ δὲ γενόμενος ἐξετασθήσεται περὶ ὧν ἔπραξε, καὶ οὐκ ἐξελεύσεται ἐκεῖθεν μέχρις οὗ ἀποδῶ τὸν ἔσχατον κοδράντην.  
 12 Ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὴ εἴρηται· Ἰδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῶς τίνι δῶς.

Κεφ. β'. Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς Οὐ φονεύσεις, οὐ  
 2 μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ κλέψεις,  
 οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον  
 3 ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς. Οὐκ ἐπιθυμήσεις  
 τὰ τοῦ πλησίον, οὐκ ἐπιорκήσεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις,  
 4 οὐ κακολογήσεις, οὐ μνησικακήσεις. Οὐκ ἔσῃ διγνώμων  
 5 οὐδὲ δίγλωσσος· παγὶς γὰρ θανάτου ἡ διγλωσσία. Οὐκ  
 ἔσται ὁ λόγος σου ψευδής, οὐ κενός, ἀλλὰ μεμεστωμένος  
 6 πράξει. Οὐκ ἔσῃ πλεονέκτης οὐδὲ ἄρπαξ οὐδὲ ὑποκριτῆς  
 7 οὐδὲ κακοήθης οὐδὲ ὑπερήφανος. Οὐ λήψῃ βουλὴν πονη-  
 8 ρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου. Οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρω-  
 πον, ἀλλὰ οὓς μὲν ἐλέγξεις, περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οὓς δὲ  
 ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου.

Κεφ. γ'. Τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ  
 2 παντὸς ὁμοίου αὐτοῦ. Μὴ γίνου ὀργίλος· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ  
 ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον· μηδὲ ζηλωτῆς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ  
 θυμικός· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων φόνοι γεννῶνται.  
 3 Τέκνον μου, μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυ-  
 μία πρὸς τὴν πορνείαν· μηδὲ αἰσχρολόγος μηδὲ ὑψηλόφ-  
 θαλμος· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων μοιχεῖαι γεννῶνται.  
 4 Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκοπός· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς  
 τὴν εἰδωλολατρείαν· μηδὲ ἐπαοιδὸς μηδὲ μαθηματικὸς  
 μηδὲ περικαθαίρων, μηδὲ θέλε αὐτὰ βλέπειν· ἐκ γὰρ τού-  
 5 των ἀπάντων εἰδωλολατρεία γεννᾶται. Τέκνον μου, μὴ  
 γίνου ψεύστης· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν κλοπὴν·  
 μηδὲ φιλάργυρος μηδὲ κενόδοξος· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάν-

that hath need receiveth, he shall be guiltless; but he that hath not need, shall submit to trial *with reference to* why he received and for what *purpose*, and, having come into custody, shall be examined with reference to what he did,<sup>1</sup> and shall not go forth thence until he have paid the last farthing.

- 12 But concerning this, also, it hath been said : Let thine alms sweat in thy hands until thou know to whom to give.

CHAP. II. And *the* second commandment of the Teaching *is*:

- 2 Thou shalt not kill, thou shalt not commit adultery, thou shalt not corrupt boys, thou shalt not commit fornication, thou shalt not steal, thou shalt not use magic arts, thou shalt not practise sorcery, thou shalt not kill a child by abortion<sup>2</sup> nor put it to  
3 death when born. Thou shalt not covet the things of thy neighbor, thou shalt not forswear thyself, thou shalt not bear false witness, thou shalt not speak evil, thou shalt not bear a  
4 grudge. Thou shalt not be double-minded nor double-tongued;  
5 for doubleness of tongue is a snare of death. Thy word shall  
6 not be false, nor empty, but fulfilled by deed. Thou shalt not be covetous, nor rapacious, nor a hypocrite, nor malicious, nor  
7 haughty. Thou shalt not take evil counsel against thy neigh-  
8 bor. Thou shalt not hate any man, but some thou shalt reprove, and for some thou shalt pray, and some thou shalt love above thy life.

### *Duty toward Self.*

CHAP. III. My child, flee from every evil *thing*, and from every thing like it.

- 2 Be not prone to anger, for anger leadeth to murder; nor jealous, nor contentious, nor passionate; for out of all these, murders are begotten.  
3 My child, be not one that lusteth, for lust leadeth to fornication; nor of foul speech, nor of leering eyes; for out of all these, adulteries are begotten.  
4 My child, be not an augur, since *augury* leadeth to idolatry; nor an enchanter; nor an astrologer; nor a purifier;<sup>3</sup> nor be willing to behold these things; for out of all these, idolatry is begotten.  
5 My child, be not a liar, since lying leadeth to theft, nor a lover of money, nor vain-glorious; for out of all these, thefts are begotten.

6 τῶν κλοπαὶ γεννῶνται. Τέκνον μου, μὴ γίνου γόγγυ-  
 7 σος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν βλασφημίαν· μηδὲ αὐθάδης  
 8 μηδὲ πονηρόφρων· ἐν γὰρ τούτων ἀπάντων βλασφημίαι  
 9 γεννῶνται. Ἴσθι δὲ πραῦς, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομί-  
 10 σουσι τὴν γῆν. Γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκα-  
 11 κος καὶ ἡσύχιος καὶ ἀγαθὸς καὶ τρέμων τοὺς λόγους διὰ  
 παντός, οὓς ἤκουσας. Οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις  
 τῇ ψυχῇ σου θράσος. Ὁὐ κολληθήσεται ἡ ψυχὴ σου μετὰ  
 ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ.  
 Τὰ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ,  
 εἰδὼς ὅτι ἄτερ Θεοῦ οὐδὲν γίνεται.

Κεφ. δ'. Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ  
 Θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς  
 Κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ Κύριός ἐστιν.  
 2 Ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἵνα  
 3 ἐπαναπαύῃ τοῖς λόγοις αὐτῶν. Οὐ ποθήσεις σχίσμα,  
 εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους· κρινεῖς δικαίως, οὐ λήψῃ πρόσ-  
 4 ωπον ἐλέγξει ἐπὶ παραπτώμασιν. Οὐ διψυχήσεις, πότε-  
 5 ρον ἔσται ἢ οὐ. Μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων  
 6 τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν· εἰ ἔχῃς, διὰ τῶν  
 7 χειρῶν σου δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. Οὐ διστά-  
 σεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις· γνώσῃ γὰρ τίς ἐστιν  
 8 ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. Οὐκ ἀποστραφήσῃ  
 τὸν ἐνδεόμενον, συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ  
 σου καὶ οὐκ ἔρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοι-  
 9 νωνοὶ ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς; Οὐκ ἄρεῖς τὴν  
 χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου,  
 10 ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ. Οὐκ  
 ἐπιτάξεις δούλῳ σου ἢ παιδίσκη, τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν Θεὸν  
 ἐλπίζουσιν, ἐν πικρίᾳ σου, μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται  
 11 τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις Θεόν· οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον  
 καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοιμάσεν. Ὑμεῖς δὲ οἱ  
 δούλοι ὑποταγήσεσθε τοῖς κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ Θεοῦ ἐν  
 αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ. Μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν καὶ πᾶν

6 My child, be not a murmurer, since *murmuring* leadeth to blasphemy; nor self-willed, nor evil-minded, for out of all these, blasphemies are begotten.

7 But be meek, since the meek shall inherit the earth. Be  
8 longsuffering and pitiful and guileless and quiet and good, and continually trembling at the words which thou hast heard.  
9 Thou shalt not exalt thyself, nor give assurance to thy soul.  
10 Thy soul shall not be joined with lofty *ones*, but with righteous and lowly *ones* shalt thou hold converse.

11 The events that befall thee, thou shalt accept as good, knowing that nothing cometh to pass without God.

CHAP. IV. My child, him that speaketh to thee the word of God, thou shalt remember night and day, and shalt honor him as *the* Lord; for where<sup>a</sup> the sovereignty of the Lord is proclaimed, there is *the* Lord.

2 And thou shalt seek out daily the faces of the saints, that thou mayst rest upon their words.

3 Thou shalt not be desirous of division, but shalt bring contending *ones* to peace; thou shalt judge righteously; thou shalt not respect persons in reproving for transgressions.

4 Thou shalt not hesitate whether *this* shall be or not.

5 Be not *one* that with reference to receiving stretcheth out the hands, but with reference to giving contracteth *them*: thou shalt give by thy hands a ransom, if thou have *it*, for thy sins.

6 Thou shalt not hesitate to give, nor, when giving shalt thou murmur; for thou shalt know who is the good Recompenser  
7 of the offering. Thou shalt not turn away from him that is in want, but shalt share all things with thy brother, and shalt not say that they are thine own; for if ye are partakers in that which is immortal, how much more in the things which are mortal.

8 Thou shalt not remove thy hand from thy son or from thy daughter, but from youth shalt teach *them* the fear of God.

9 Thou shalt not lay commands in thy bitterness on thy bondman or maid-servant, who hope in the same God, lest perchance they shall not fear the God who is over both; for He cometh not to call according to appearance, but unto those  
10 whom the Spirit hath prepared. And ye, the slaves, shall, in modesty and fear, be subject to your masters as to a type of God.



12 ὃ μὴ ἀρεστὸν τῷ Κυρίῳ. Οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς  
 Κυρίου, φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε  
 13 ἀφαιρῶν. Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά  
 σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ πρόσευχὴν σου ἐν συνειδήσει  
 14 πονηρᾷ. Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς.

Κεφ. ε'. Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον πάν-  
 2,3 των πονηρά ἐστι καὶ κατάρως μεστή· φόνοι, μοιχεῖαι,  
 ἐπιθυμίαι, πορνεῖαι, κλοπαί, εἰδωλολατρεῖαι, μαγεῖαι,  
 4 φαρμακεῖαι, ἄρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις, διπλο-  
 5 καρδία, δόλος, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία,  
 αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύτης, ὕψος, ἀλαζονεία·  
 6 διώκται ἀγαθῶν, μισοῦντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεῦδος,  
 οὐ γινώσκοντες μισθὸν δικαιοσύνης, οὐ κολλῶμενοι ἀγαθῷ  
 οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ, ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ'  
 7 εἰς τὸ πονηρόν· ὧν μακρὰν πραῢτης καὶ ὑπομονή, μάταια  
 ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτω-  
 χόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, οὐ γινώσκοντες  
 8 τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος  
 9 Θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον, καταπονοῦντες  
 τὸν θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι  
 10 κριταί, πανθαμάρτητοι· ῥυσθεῖητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων  
 ἀπάντων.

Κεφ. ς'. Ὅρα μή τις σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς  
 2 διδαχῆς, ἐπεὶ παρεκτὸς Θεοῦ σε διδάσκει. Εἰ μὲν γὰρ  
 δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ Κυρίου, τέλειος  
 3 ἔσῃ· εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο ποιεῖ. Περὶ δὲ τῆς  
 βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου  
 λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι Θεῶν νεκρῶν.

Κεφ. ζ'. Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε·

- 11 Thou shalt hate all hypocrisy and everything that *is* not pleasing to the Lord.
- 12 Do not in any wise forsake *the* commandments of *the* Lord; but thou shalt guard what thou hast received, neither adding thereto nor taking therefrom.
- 13 In *the* church thou shalt confess thy transgressions, and thou shalt not come to thy prayer with an evil conscience.
- 14 This is the Way of Life.

## THE WAY OF DEATH.

CHAP. V. And the Way of Death is this:

- 2, 3 First of all, it is evil and full of curse; murders, adulteries, lusts, fornications, thefts, idolatries, magic practices, sorceries, rapines; false testimonies, hypocrisies, double-heartedness, deceit, haughtiness; malice, self-will, covetousness, filthy talking, jealousy, self-assurance, loftiness, boastfulness; persecutors of good *men*, hating truth, loving falsehood, not knowing *the* reward of righteousness, not joined to *anything* good nor to righteous judgment, watching not with a view to good but with a view to evil; far from whom *are* meekness and patience, loving vain things, pursuing a requital, not pitying a poor *man*, not toiling for one borne down with toil, not knowing Him that made them; murderers of children, destroyers of God's handiwork; turning away from him that is in want, oppressing him that is afflicted, rich *men's* advocates, poor *men's* lawless judges; utter sinners.
- 10 May ye be delivered, children, from all these.

## THE WAY OF THE TEACHING:

CHAP. VI. See that no one cause thee to wander from this Way of the Teaching, since *thus* aloof from God doth he teach thee.

2 For, if thou art able to bear the whole yoke of the Lord thou shalt be perfect; but if thou art not able, what thou art able that do.

*In regard to Meat and Drink.*

- 3 And concerning food, brook what thou art able; but of that which is sacrificed to idols beware exceedingly, for it is a worship of dead gods.

*In regard to Baptism.*

CHAP. VII. And concerning baptism, thus baptize ye:

2 ταῦτα πάντα προειπόντες, βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ  
 Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐν ὕδατι  
 3 ζῶντι. Ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτι-  
 4 σον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. Ἐὰν δὲ  
 ἀμφοτέρω μὴ ἔχῃς, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρις ὕδωρ εἰς  
 5 ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος. Πρὸ δὲ  
 τοῦ βαπτίσματος προνηστευσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπ-  
 τιζόμενος καὶ εἴ τινας ἄλλοι δύνανται· κελεύσεις δὲ νη-  
 στεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο.

Κεφ. ἡ. Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑπο-  
 κριτῶν· νηστεύουσιν γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτη·  
 2 ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευήν. Μηδὲ  
 προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ Κύριος  
 3 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν  
 ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ  
 βασιλεία σου, γεννηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ  
 ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον  
 καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς  
 ὀφειλέταις ἡμῶν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,  
 ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύ-  
 4 ναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Τρις τῆς ἡμέρας οὕτω  
 προσεύχεσθε.

Κεφ. θ'. Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε·  
 2 πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου· Εὐχαριστοῦμέν σοι, Πάτερ  
 ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς  
 ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς  
 3 τοὺς αἰῶνας. Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος· Εὐχαριστοῦμέν  
 σοι, Πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς Ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρι-  
 σας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς  
 4 αἰῶνας. Ὡς περ ἦν τοῦτο κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπά-  
 νω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω  
 σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν  
 βασιλείαν· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ

- 2 Having first said all these things, baptize into the name of  
 3 the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, in living  
 4 water. But if thou have not living water, baptize into other  
 5 water; and if thou canst not in cold, in warm. But if thou  
 have not either, pour out water thrice upon the head, into the  
 name of Father and Son and Holy Spirit. But before the  
 baptism, let the baptizer and the baptized <sup>6</sup> fast, and any others,  
 if they can; and thou shalt command the baptized <sup>6</sup> to fast one  
 or two days before.

*In regard to Fasting and Prayer.*

CHAP. VIII. But let not your fastings be with the hypocrites;  
 for they fast on *the* Second *Day* of the week and on *the* Fifth; but  
 do ye fast *the* Fourth and Preparation.<sup>6</sup>

- 2 Neither pray ye as the hypocrites, but as the Lord com-  
 manded in his gospel, thus pray:

- 3 Our Father who art in heaven, hallowed be thy name. Thy  
 kingdom come. Thy will be done, as in heaven, *so* also on  
 earth. Give us to-day our daily bread, and forgive us our  
 debt as we, too, forgive our debtors. And bring us not into  
 temptation, but deliver us from evil; for thine is the power  
 and the glory for ever.

- 4 Pray thus three times in the day.

*In regard to the Lord's Supper.*

CHAP. IX. And concerning the Eucharist, thus give thanks.

First, concerning the cup:

- 2 We thank Thee, our Father, for the holy vine of David,  
 thy servant, which thou hast made known to us through Jesus  
 thy servant; to Thee *be* the glory forever.

- 3 And concerning the broken *bread*:

- We thank Thee, our Father, for the life and knowledge  
 which Thou hast made known to us through Jesus thy ser-  
 4 vant; to Thee *be* the glory forever. Just as this, a broken  
 piece, was scattered upon the hills, and was gathered together  
 and became one, so let thy church be gathered together from  
 the ends of the earth into thy kingdom; for thine is the  
 glory and the power through Jesus Christ forever.



5 Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας. Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω  
 ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα  
 Κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ Κύριος· Μὴ δώτε  
 τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.

Κεφ. ι'. Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε· Εὐ-  
 2 χαριστοῦμέν σοι, Πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἀγίου ὀνόματός  
 σου, οὗ κατεσκηνώσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ  
 τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας  
 3 ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶ-  
 νας. Σὺ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἔνεκεν  
 τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀν-  
 θρώποις εἰς ἀπόλαυσιν ἵνα σοὶ εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ  
 4 ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφήν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον  
 διὰ τοῦ παιδός σου. Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι ὅτι  
 5 δυνατὸς εἶ· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Μνήσθητι, Κύριε,  
 τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ρύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονη-  
 ροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ σύναξον  
 αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς  
 6 τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ· ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ  
 δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἐλθέτω χάρις καὶ  
 7 παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ. Εἴ-  
 τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω·  
 8 μαρاناθά. Ἀμήν. Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχα-  
 ριστεῖν ὅσα θέλουσιν.

Κεφ. ια'. Ὅς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα, τὰ  
 προειρημένα, δέξασθε αὐτόν· ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων  
 στραφεῖς διδάσκη ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλύσαι, μὴ  
 αὐτοῦ ἀκούσητε· εἰς δὲ τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ  
 2 γνῶσιν Κυρίου, δέξασθε αὐτόν ὡς Κύριον. Περὶ δὲ  
 τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγ-  
 3 γελίου, οὕτω ποιήσατε. Πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς  
 ὑμᾶς δεχθήτω ὡς Κύριος· οὐ μενεῖ δὲ ἡμέραν μίαν· ἐὰν  
 δὲ ἡ χρεία, καὶ τὴν ἄλλην· τρεῖς δὲ ἐὰν μείνῃ, ψευδοπρο-  
 4 φήτης ἐστίν. Ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβαν-

- 5 But let no one eat or drink of your Eucharist, but those that have been baptized into *the* name of *the* Lord; for concerning this the Lord hath said: Give not that which is holy to the dogs.

CHAP. X. And after being filled, thus give thanks:

- 2 We thank Thee, holy Father, for thy holy name, which Thou hast caused to dwell in our hearts, and for the knowledge and faith and immortality, which Thou hast made known to us through Jesus thy servant; to Thee *be* the glory forever.
- 3 Thou, Almighty Sovereign, didst create the universe for thy name's sake; both food and drink Thou gavest men for enjoyment, that they might give thanks to Thee; but to us Thou hast graciously given spiritual food and drink and life eternal through thy servant. Before all things, we thank Thee that Thou art
- 4 mighty: to Thee *be* the glory forever. Remember, Lord, thy church, to deliver it from every evil and to make it perfect in thy love; and do Thou gather it from the four winds, the sanctified *church*, into thy kingdom, which Thou hast prepared for
- 6 it; for thine is the power and the glory forever. Let grace come, and let this world pass away. Hosanna to the Son of David.
- 7 If any one is holy, let him come: if any one is not, let him repent: Maranatha. Amen.
- 8 But permit the prophets to express what thanks they wish.

*In regard to Apostles and Prophets.*

CHAP. XI. Whoever, then, shall come and teach all these things, the things aforesaid, receive him; but if the teacher himself turn and teach another doctrine to the destruction of *this*, do not hear him; but *if he teacheth* to the promotion of righteousness and knowledge of *the* Lord, receive him as *the* Lord.

- 2 And with reference to the apostles and prophets in accordance with the ordinance of the gospel, act thus. And let every apostle that cometh to you be received as *the* Lord; but he shall remain, not one day, but, if there be need, the next also;
- 4 but if he remain three *days*, he is a false prophet. And let the apostle, when he goeth forth, take nothing except bread *to*

έτω εἰμὴ ἄρτον ἕως οὗ αὐλίσθῃ· ἐὰν δὲ ἀργύριον αἰτῇ,  
 5 ψευδοπροφήτης ἐστί. Καὶ πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν  
 πνεύματι οὐ πειράσετε οὐδὲ διακρινεῖτε· πᾶσα γὰρ ἁμαρ-  
 6 τία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται. Οὐ  
 πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐὰν ἔχη  
 7 τοὺς τρόπους Κυρίου. Ἀπὸ οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται  
 8 ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης. Καὶ πᾶς προφήτης ὀρί-  
 ζων τράπεζαν ἐν πνεύματι, οὐ φάγεται ἀπ' αὐτῆς, εἰδὲ  
 μήγε ψευδοπροφήτης ἐστί· πᾶς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν  
 ἀλήθειαν, εἰ ἂν διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστί.  
 9 Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς  
 μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν  
 ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ Θεοῦ γὰρ  
 ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι  
 10 προφῆται. Ὅς δ' ἂν εἴπῃ ἐν πνεύματι· Δός μοι ἀργύρια  
 ἢ ἕτερα ἅτινα, οὐκ ἀκούσεσθε αὐτοῦ· ἐὰν δὲ περὶ ἄλλων  
 ὑστερούντων εἴπῃ δοῦναι, μηδεὶς αὐτὸν κρινέτω.

Κεφ. ιβ'. Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου δεχθήτω,  
 ἔπειτα δὲ δοκιμάσαντες αὐτὸν γνώσεσθε· σύνεσιν γὰρ  
 2 ἔξετε δεξιὰν καὶ ἀριστεράν. Εἰμὲν παρόδιός ἐστιν ὁ ἐρ-  
 χόμενος, βοηθεῖτε αὐτῷ ὅσον δύνασθε· οὐ μενεῖ δὲ πρὸς  
 3 ὑμᾶς εἰ μὴ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας, ἐὰν ἡ ἀνάγκη. Εἰ δὲ θέλει  
 πρὸς ὑμᾶς καθῆσαι, τεχνίτης ὢν, ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω·  
 εἰ δὲ οὐκ ἔχει τέχνην, κατὰ τὴν σύνεσιν ὑμῶν προνοήσατε,  
 4 πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται χριστιανός. Εἰ δ' οὐ  
 θέλει οὕτω ποιεῖν, χριστέμπορός ἐστι· προσέχετε ἀπὸ τῶν  
 τοιούτων.

Κεφ. ιγ'. Πᾶς δὲ προφήτης ἀληθινός, θέλων καθῆσαι πρὸς  
 2 ὑμᾶς, ἄξιός ἐστι τῆς τροφῆς αὐτοῦ. Ὡσαύτως διδάσκαλος  
 ἀληθινός ἐστιν ἄξιος καὶ αὐτός, ὡς περ ὁ ἐργάτης, τῆς τρο-  
 3 φῆς αὐτοῦ. Πᾶσαν οὖν ἀπαρχὴν γεννημάτων ληνοῦ καὶ  
 ἄλωνος, βοῶν τε καὶ προβάτων λαβὼν δώσεις τοῖς προ-  
 4 φῆταις· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. Ἐὰν δὲ μὴ  
 5 ἔχητε προφήτην, δότε τοῖς πτωχοῖς. Ἐὰν σιτίαν ποιῆς, τὴν

- suffice* until he lodge; but if he ask money, he is a false prophet.
- 5 And no prophet that speaketh in *the* Spirit, shall ye try or judge; for every sin shall be forgiven, but this sin shall
- 6 not be forgiven. Not every one, however, that speaketh in *the* Spirit,<sup>7</sup> is a prophet, but *only* if he have the ways of *the* Lord.
- 7 From their ways, then, shall the false prophet and the prophet
- 8 be known. And no prophet that in *the* Spirit commandeth a meal, will eat of it, else he is a false prophet; and every prophet that teacheth the truth, if he doeth not what he teach-
- 9 eth, is a false prophet. And no prophet, approved, true, acting with a view to the world-mystery of the church, but not teaching *others* to do what he himself doeth, shall be judged in your presence; for with God he hath his judgment;
- 10 for in like manner did the ancient prophets also. But whoever in *the* Spirit shall say: Give me money, or something else, ye shall not hear him; but if he bid you give for others that are in want, let no one judge him.

- CHAP. XII. And let every one that cometh in *the* name of *the* Lord be received, and afterward ye shall prove and know him;
- 2 for ye shall possess understanding right and left. If he that cometh is a traveller, help him as much as you can; however, he shall not remain with you, except for two or three days, if
- 3 need be. But if he wisheth to reside with you, being an artisan, let him work and eat; but if he hath not a trade, provide, according to your understanding, that, as a Christian, he shall
- 4 not live with you idle. But if he doth not wish so to do, he is one that maketh a gain of Christ: beware of such.

### *In regard to Tithing*

- CHAP. XIII. But every true prophet that wisheth to reside with
- 2 you, is worthy of his food. In like manner a true teacher, himself also is worthy of his food, just as the workman.
- 3 Every first-fruit, then, of *the* products of wine-press and threshing-floor, of oxen and of sheep, thou shalt take and give to the prophets; for they are your high-priests.
- 4 But if ye have not a prophet, give to the poor.
- 5 If thou make a baking of bread, take and give the first-fruit



6 ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν. Ὡσαύτως κεράμιον οἴνου ἢ ἐλαίου ἀνοίξας, τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς τοῖς προφήταις· ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος λαβὼν τὴν ἀπαρχὴν ὥς ἂν σοι δόξῃ, δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν.

Κεφ. ιδ'. Κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προσεξομολογησάμενοι τὰ παρ-  
2 απτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾗ. Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία  
3 ὑμῶν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ Κυρίου· Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαρὰν· ὅτι βασιλεὺς μέγας εἰμί, λέγει Κύριος, καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσι.

Κεφ. ιε'. Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξιούς τοῦ Κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.  
2 λων. Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.  
3 Ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὥς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἐτέρου μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ  
4 μετανοήσῃ. Τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε, ὥς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν.

Κεφ. ις'. Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λυχνοὶ ὑμῶν μὴ σβεσθῇτωσαν, καὶ αἱ ὀσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἔτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ  
2 Κύριος ἡμῶν ἔρχεται. Πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν· οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ  
3 καιρῷ τελειωθῇτε. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυν-

- 6 according to the commandment. In like manner, on opening a jar of wine or oil, take and give the first-fruit to the prophets; and of money and clothing and every possession, take the first-fruit, as it may seem good to thee, and give according to the commandment.

*In regard to Assembling on the Lord's Day.*

CHAP. XIV. And every Lord's Day gather yourselves together, and break bread and give thanks, after having also confessed your transgressions, that your sacrifice may be pure.

- 2 But let no one that is at variance with his fellow assemble with you, until they be reconciled, that your sacrifice may not  
3 be profaned; For this is the one that was commanded by *the* Lord: In every place and time, offer Me a pure sacrifice; for I am a great King, saith *the* Lord, and my name is wonderful among the nations.

*In regard to Bishops and Deacons.*

CHAP. XV. Choose, therefore, for yourselves bishops and deacons worthy of the Lord, men meek and free from the love of money, and true and proved; for they, too, render you the service of  
2 the prophets and teachers. Do not, then, despise them; for together with the prophets and teachers, they are your honored ones.

- 3 And reprove one another, not in anger, but in peace, as ye have *it* in the gospel; and to every one that acteth amiss against another, let no one speak, and let him not hear from you until he repent.

- 4 But your prayers and alms and all deeds so do, as ye have *it* in the gospel of our Lord.

*In regard to Last Things.*

CHAP. XVI. Watch for your life; let your lamps not be quenched, and your loins not be loosed, but be ye ready; for ye know not the hour in which our Lord cometh.

- 2 And ye shall often be gathered together seeking the things which become your souls; for the whole time of your faith will not profit you, if ye be not made perfect in the last time.

- 3 For in the last days the false prophets and the corrupters

- θήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς καὶ στραφή-  
 σονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται  
 εἰς μῖσος· ἀνῆλθούσης γὰρ τῆς ἀνομίας, μισήσουσιν ἀλλή-  
 λους καὶ διώξουσιν καὶ παραδώσουσι, καὶ τότε φανήσεται  
 ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς Θεοῦ καὶ ποιήσῃ σημεῖα καὶ τέρα-  
 τα, καὶ ἡ γῆ παραδοθήσεται εἰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ ποιήσῃ  
 4 ἀθέμιτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος. Τότε ἤξει ἡ κτί-  
 σις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας καὶ  
 σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται, οἱ δὲ ὑπομεί-  
 ναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ  
 5 καταθέματος. Καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας·  
 πρῶτον, σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φω-  
 νῆς σάλπιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν· οὐ πάν-  
 των δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρέθη· Ἦξει ὁ Κύριος καὶ πάντες οἱ ἄγιοι  
 6 μετ' αὐτοῦ. Τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν Κύριον ἐρχόμενον  
 ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

shall be multiplied, and the sheep shall be turned into wolves, and love shall be turned into hate; for as lawlessness increaseth, they shall hate one another, and persecute and betray, and then shall appear the world-deceiver as *the* Son of God, and shall do signs and wonders, and the earth shall be delivered into his hands, and he shall do iniquitous things which have never been done since *the* world began.

4 Then shall the human creation come into the fire of trial, and many shall be caused to stumble and shall perish; But they that endure in their faith shall be saved from under the curse itself.

5 And then shall appear the signs of the truth; first, *the* sign of an opening in heaven, then *the* sign of *the* sound of a trumpet, and third, *the* resurrection of *the* dead; not of all, however, but as was said: The Lord shall come and all the saints with

6 Him. Then shall the world see the Lord coming upon the clouds of heaven.

#### NOTES.

<sup>1</sup> I.e., with reference to what he received.

<sup>2</sup> The phrase *ἐν φθορῇ* indicates that drugs were the means employed.

<sup>3</sup> What is here forbidden is some superstitious rite of purification.

The Septuagint reads, in *Deut.*, xviii, 10: "There shall not be found in thee one that purifieth (*περικαθαίρων*) his son or his daughter with fire."

Stobaeus says that the following line of Euripides,

*θάλασσα κλύζει πάντα τ' ἀνθρώπων κακά,*

"The cleansing sea removes all human ills,"

has reference to superstitious men, who purify themselves (*περικαθαίρονται*) in the sea.

Theophrastus says of a certain man, that, "He would seem to be of those who are scrupulous in sprinkling themselves with sea-water; and if ever he observes any one feasting on garlic at the cross-roads, he will go away, pour water over his head, and, summoning the priestesses, bid them carry a squill or a puppy round him for purification (*περικαθαίρει*)."

<sup>4</sup> *ὅθεν . . . ἐκεῖ* = In him by whom the sovereignty of the Lord is proclaimed, in him is the Lord.

<sup>5</sup> *ὁ βαπτιζόμενος* = the candidate for baptism.

<sup>6</sup> Friday.

<sup>7</sup> I.e. "Every prophet that professeth to speak in the Spirit, ye shall receive as one that speaketh in the Spirit; otherwise ye may sin against the Spirit,—a sin which shall not be forgiven. Not every one, however, that professeth to speak in the Spirit, is a prophet, as ye shall afterward know from his ways. But let every one that professeth to come in the name of the Lord be received in accordance with his profession, and afterward ye shall prove and know him."



## SCRIPTURE PARALLELS.

## OLD TESTAMENT.

Ch. i, 1.....	<i>Jeremiah</i> , xxi, 8	Ch. iii, 5.....	<i>Exodus</i> , xx, 15, 16
Ch. i, 2....	<i>Ex.</i> , xviii, 20; <i>Deut.</i> , xxxi, 29	Ch. iv, 5.....	<i>Psalms</i> , xv, 5; cxii, 9; <i>Prov.</i> , x, 2; xi, 4; xvi, 6; <i>Dan.</i> (LXX.), iv, 27 (24)
Ch. i, 3.....	<i>Deut.</i> , vi, 5; xxxii, 6	Ch. iv, 8.....	<i>Prov.</i> , xix, 18
Ch. i, 4.....	<i>Lev.</i> , xix, 18	Ch. ix, 2.....	<i>Psalms</i> , lxxx, 8, 14
Ch. ii, 1.....	<i>Ex.</i> , xx, 13-15; <i>Deut.</i> , v, 17-19	Ch. xiv, 3.....	<i>Malachi</i> , i, 11, 14
Ch. ii, 2.....	<i>Levit.</i> , xx, 13	Ch. xvi, 5.....	<i>Zech.</i> , xiv, 5
Ch. iii, 3.....	<i>Exodus</i> , xx, 14		
Ch. iii, 4.....	<i>Deut.</i> , xviii, 10, 11		

## APOCRYPHA.

Ch. i, 4.....	<i>Tobit</i> , iv, 13	Ch. iv, 5.....	<i>Tobit</i> , iv, 10; <i>Sir.</i> , iii, 30; iv, 31
Ch. iii, 11.....	<i>Sirach</i> , ii, 4	Ch. iv, 6, 7.....	<i>Sirach</i> , iv, 4, 5

## NEW TESTAMENT.

Ch. i, 1.....	<i>Matt.</i> , vii, 13, 14	Ch. ix, 5.....	<i>Matt.</i> , vii, 6
Ch. i, 2....	<i>Acts</i> , ix, 2; xix, 9, 23; xxii, 4; xxiv, 14, 22	Ch. x, 1.....	<i>John</i> , vi, 12
Ch. i, 3.....	<i>Matt.</i> , xxii, 37, 38	Ch. x, 2, 3.....	<i>John</i> , xii, 28; xvii, 6, 11, 12, 26
Ch. i, 4.....	<i>Matt.</i> , vii, 12; xxii, 39	Ch. x, 5.....	<i>Matt.</i> , xxvi, 31
Ch. i, 6.....	<i>Luke</i> , vi, 27-36; <i>I Peter</i> , iii, 13	Ch. x, 6.....	<i>Matt.</i> , xxi, 9
Ch. i, 7.....	<i>I Peter</i> , ii, 11	Ch. x, 7.....	<i>I Cor.</i> , xvi, 22
Ch. i, 8.....	<i>Matt.</i> , v, 39-48; <i>I Cor.</i> , vi, 1-7	Ch. xi, 2-4, 6, 7.....	<i>Matt.</i> , vii, 15-20; x, 5-14; <i>Luke</i> , ix, 1-6; x, 4-16
Ch. i, 11.....	<i>Matt.</i> , v, 26	Ch. xi, 5.....	<i>Matt.</i> , xii, 31, 32
Ch. ii, 2.....	<i>Rom.</i> , i, 27	Ch. xi, 7.....	<i>I John</i> , iv, 1; <i>Rev.</i> , ii, 2
Ch. ii, 8.....	<i>I John</i> , ii, 11	Ch. xi, 8.....	<i>2 Cor.</i> , xi, 13-15
Ch. iii, 1.....	<i>I Thess.</i> , v, 22	Ch. xii, 1.....	<i>Matt.</i> , x, 40, 41; <i>2 Cor.</i> , vi, 7
Ch. iii, 2.....	<i>Gal.</i> , v, 20	Ch. xii, 3.....	<i>Matt.</i> , xiii, 55; <i>Acts</i> , xviii, 3; xx, 34; <i>I Thess.</i> , ii, 9
Ch. iii, 6.....	<i>John</i> , vi, 43; <i>I Cor.</i> , x, 10	Ch. xii, 4.....	<i>2 Thess.</i> , iii, 10
Ch. iii, 7.....	<i>Matt.</i> , v, 5	Ch. xiii, 2.....	<i>Matt.</i> , x, 10
Ch. iv, 5.....	<i>Luke</i> , xi, 41; <i>Phil.</i> , iv, 18	Ch. xiii, 3.....	<i>Heb.</i> , x, 21
Ch. iv, 7.....	<i>Acts</i> , iv, 32	Ch. xiv, 1.....	<i>Matt.</i> , xxvi, 26; <i>Rev.</i> , i, 10
Ch. iv, 9.....	<i>Ephesians</i> , vi, 9	Ch. xv, 1.....	<i>I Tim.</i> , iii, 2, 3, 8-10
Ch. iv, 10.....	<i>Ephesians</i> , vi, 5-8	Ch. xv, 2.....	<i>Titus</i> , ii, 15
Ch. v, 6.....	<i>Rev.</i> , xxii, 15	Ch. xv, 3.....	<i>Mt.</i> , v, 22; xviii, 15-17, 21-35
Ch. vi, 2.....	<i>Matt.</i> , xi, 29	Ch. xv, 4.....	<i>Matt.</i> , v-vii; <i>Luke</i> , xi, xii
Ch. vi, 3.....	<i>Rom.</i> , xiv, 1-4; <i>I Tim.</i> , iv, 3-5; <i>Acts</i> , xv, 29; xxi, 25; <i>I Cor.</i> , viii, 1, 4, 10; x, 19, 28; <i>Rev.</i> , ii, 14, 20	Ch. xvi, 1.....	<i>Mt.</i> , xxiv, 42, 44; <i>Luke</i> , xii, 35
Ch. vii, 2, 4.....	<i>Matt.</i> , xxviii, 19	Ch. xvi, 2.....	<i>Heb.</i> , x, 25
Ch. viii, 1.....	<i>Matt.</i> , vi, 16; <i>John</i> , xix, 14	Ch. xvi, 3.....	<i>Matt.</i> , xxiv, 3-5, 11, 24; <i>2 Thess.</i> , ii, 3, 4
Ch. viii, 2, 3.....	<i>Mt.</i> , vi, 5-13; <i>Luke</i> , xi, 2-4	Ch. xvi, 4.....	<i>Matt.</i> , xxiv, 13
Ch. ix, 2.....	<i>Matt.</i> , xxvi, 29; <i>John</i> , xv, 1, 5	Ch. xvi, 5.....	<i>Matt.</i> , xxiv, 26-28, 31; <i>I Thess.</i> , iv, 16, 17
Ch. ix, 3, 4.....	<i>Matt.</i> , xv, 34, 37	Ch. xvi, 6.....	<i>Matt.</i> , xxiv, 30

Journal of Christian Philosophy  
April 1884

## ARTICLE VI.

### THE GENUINENESS, PRIORITY, SOURCE AND VALUE OF *THE TEACHING*.

By J. RENDEL HARRIS, M.A.,

Fellow of Clare College, University of Cambridge, England. Lecturer on  
N. T. Greek in Johns Hopkins University, Baltimore, Md.

IN the following pages I shall endeavor to reproduce a few thoughts recently expressed upon this newly published patristic Tract in a series of lectures held in the Johns Hopkins University, in the belief that the book demanded a closer investigation and a criticism somewhat less denominational than it seems thus far to have received. And, although I am far from believing that I can do either in the way of textual criticism or commentary all that so important a document deserves, I can at least open the way for the more extended treatment by presenting some results arrived at after a careful reading of this wonderfully interesting and epoch-making tract.

Let us begin, then, with the manuscript itself from which the text of the *Teaching* was taken. Our first surprise meets us here: *the MS. is not a new one*, for it has been accessible to scholars certainly since 1875, the year in which Bishop Bryennios published from it the complete text of the so-called *Epistles of Clement*. And the second surprise follows close upon the heels of the first:—the fact that the *Teaching of the Twelve Apostles* was contained in the MS. which Bryennios discovered, was *advertised by him in his edition of the Clementine Epistles, and no man gave heed to it*. The book passed into the hands of most of the first scholars in patristic literature, some of whom not only read but actually copied and reprinted Bryennios' description of his book and its contents, but apparently without

any suspicion of their proximity to the lost treasure. Bishop Lightfoot seems to have paid the minimum of attention to it, though he moralized in an unconsciously prophetic way that there was a hope of good things to come (which the discovery of the complete text of the *Clementine Epistles* had awakened and intensified). When he wrote this sentiment he had under his eyes, or not very far from them, a notice that certain pages of the MS. of Bryennios were occupied by a work called the *Teaching of the Apostles* to which frequent allusion is made in early patristic literature.<sup>1</sup>

Gebhardt and Harnack, in their beautiful edition of the Apostolic Fathers, reprinted the table of Contents almost as found in Bryennios' edition (Prolegomena, pp. 8, 9, 12), and not a word have they to say (so far as I have yet been able to discover) as to the meaning of the statement that the *Teaching of the Twelve Apostles* stood in the MS. from the middle of fol. 76 (*recto*) to the end of fol. 80.

We may even go further and say that there is not very much reason to suppose that Bryennios himself had a clear idea of the value of the document which he registered; for in the *first* place, there was no need to have spent eight years in the production of the edition which has just reached us from Constantinople (eight months would have been ample time); and in the *second* place, the good Bishop did not even offer to print it when he discovered it, *which he would hardly have failed to do had he suspected its value*. In fact, he expressly excepted this part of the book, when he remarked that his MS. contained a complete Greek text of *Barnabas*, and the *Epistles of Ignatius*, both of which he intended to lay before the public.

Nor is it much less surprising that several German scholars, who have been quite recently occupied in the restoration of the lost book from fragments preserved in other works, should have failed to divine the meaning of the unconscious advertisement of Bryennios.

<sup>1</sup> What Lightfoot actually says on the subject of the *Teaching* is confined to one sentence (*St. Clement of Rome*, Appendix, p. 231): "From the list of contents given above (p. 224) it will have appeared that the interest of this MS. does not end with Clement. What may be the value of the *Doctrina Duodecim Apostolorum* remains to be seen; but a new authority for the Greek of *Barnabas* will be a great gain."

It seems necessary to make these remarks to begin with, as the most extravagant statements are afloat with regard to the critical ability and patristic learning of the editor of the book, which seem to me to savor more of adulation of those whom fortune favors than of sound judgment. Returning to our MS., we say, then, that it is the same from which the complete *Epistles of Clement* were published in 1875; it lies in the library of the Holy Sepulchre at Constantinople, and is numbered 458.<sup>1</sup> The form of the MS. is a small octavo (19 centimetres high by 15 broad), and it contains 120 pages of cursive writing of the eleventh century. These are distributed as follows:

1. *Synopsis of Holy Scripture*, by S. John Chrysostom, fol. 1-32.
2. *Epistle of Barnabas*, fol. 33-51.\*
3. *1st Epistle of Clement to Corinthians*, fol. 51\*-70.
4. *2nd Epistle of Clement to Corinthians*, fol. 70-76.
5. *Teaching of the Twelve Apostles*, fol. 76-80.
6. *Epistle of Mary of Cassobelæ to Ignatius*, fol. 81-82.
7. The so-called *Ignatian Epistles*, beginning with the letter of Ignatius to Mary of Cassobelæ, and followed by eleven other epistles, fol. 82-120.

On the *recto* of the 120th leaf is the subscription of the scribe who signs himself, "Leon, copyist and sinner," and gives the date of his completed work in Tuesday the 11th of June 1056 A.D. (the reckoning being made, after the Greek manner, from the Creation of the World, and the number of the indiction being added). The blank space at the close of the 120th leaf is then utilized by the scribe for a familiar patristic explanation of the divergent genealogies in *Matthew* and *Luke*. On the *recto* of the 76th leaf, between the *2nd Epistle of Clement to the Corinthians* and the *Teaching of the Twelve Apostles*, there is inserted a catalogue of the Hebrew names of the books of the Old Testament, which is interesting, *first*, as containing a

<sup>1</sup> Whether the MS. was in the Library before the year 1875 I do not know. Lightfoot in his Appendix to the *Epistles of Clement* informs us that a Catalogue of the MSS. in the Library was made by Bethmann in 1845, with no reference to the volume in question; and that in 1856 M. Guiguiant made a report of its contents to the French Academy of Inscriptions, which is published in the *Journal Général de l'Instruction Publique* 1856, xxv, p. 419. M. Guiguiant seems to have had a feeling of contempt for theological MSS. Again, in 1858 the Library was visited by Coxe, of the Bodleian, who equally omits to notice the volume.



curious canonical order: *second*, on account of the peculiar transliterations of Hebrew words and names into Greek letters.

We have, then, a MS. dated in the middle of the eleventh century, which contains, amongst other well-known writings, a Tract which agrees in name with a lost patristic document to which the early Christian Fathers make frequent allusion. Let us examine the process of identification between the book lost and the book found.

### ITS GENUINENESS.

It responds to the tests. Throughout, this Tract is in harmony with the conceptions and usages of the church in the earliest times. Both in spirit and form it is actually true to the life and simple faith of those who in the gospel immediately succeeded the apostles. Frequent coincidences exist, and new ones occur to our surprise the more we study the document, which are evidently undesigned. They appear in matters which no one would anticipate, and which a forger would never pitch upon. While the *Teaching* presents so many water-marks of truth, we will stop to illustrate only by one or two.

Chapter x exhibits the use of the exclamations "Hosanna" and "Maranatha" in the early church. I believe this is the only passage where we find the eucharistic usage of the Hosanna, except, of course, in documents which have immediately copied the *Teaching*. Yet there are indications that such chiliastic forms of speech were in general use. When Hēgesippus describes the martyrdom of S. James the Just, we find that S. James' testimony is chiliastic, "Why ask ye me concerning the Son of man? . . . He cometh in the clouds of heaven;" and the conversion of the people who hear him is chiliastic, for the multitude was led away so as to expect Jesus (*προσδοκᾶν Ἰησοῦν*); and their shout of agreement with S. James' speech to the Pharisees is also in the words "Hosanna to the Son of David."

As to the "Maranatha," we have traces of that in the New Testament. And the *Gospel of Nicodemus* suggests to us that the Hosanna and Maranatha which must have become unpopular as chiliasm declined were replaced by the Alleluia, for in chapter v we read that when the Lord descended into hell, "Father Adam cried with a loud voice exclaiming, Alleluia,

which is interpreted 'The Lord cometh, assuredly !' and in chapter vi, "All the saints . . . cried, saying, Alleluia, Blessed is he that cometh in the name of the Lord."

Thus, the interpretation of early Christian watch-words survived after the words themselves had been changed ; which is very suggestive of an early date for any document employing those watch-words.

Again, in chapter xii, we read, "For ye shall possess understanding, right and left." This curious use of the terms 'right and left' is properly explained in the *Apostolic Constitutions* as follows: "For ye have understanding and are able to discern right and left, and to discriminate between teachers and false teachers," (Book VII, 28).

It appears that there was a common use of the terms 'right and left' in the early church to discriminate between persons, which may perhaps have been borrowed from chapter xxv of *Matthew*. Also, an interesting instance is found in the *Visions of Hermas*, where the church, in the form of an aged woman, invites him to sit beside her : Hermas proposes to sit on her right hand, and is promptly reproved, because the right hand is reserved for the sanctified,—or, in other words, Hermas is not a right-hand man.

But the most curious example of this peculiar interpretation is found in the popular perversions of *Matt.*, vi, 3, "Let not thy left hand know what thy right hand doeth," by the early Christians. Thus, the author of the *Opus Imperfectum* says that the "right hand" here means the Christian, and the "left hand" the unbeliever.

"Dextra est populus Christianus qui est ad dextram Christi ; sinistra autem, omnis populus, qui est ad sinistram. Hoc ergo dicit : ne Christianum facientem eleemosynam, qui est dextra, infidelis aspiat, qui est sinistra. Christianus autem si Christianum viderit eleemosynas facientem, non est contra Christi præceptum quoniam ambo dextra sunt."

And this interpretation must have been wide-spread since it is controverted by both Chrysostom and Augustine. The former declares that alms are not only to be kept secret from unbelievers but from believers also :

Οὐχ ὥς τινές φασιν ὅτι τοὺς σκαιοὺς δεῖ κρύπτειν ἀνθρώπους· πάντας γὰρ ἐνταῦθα λαμβάνειν ἐκέλευεν.—CHRYS., *Hom. in Matt.*, vi, 3.

And Augustine not only disputes the opinion that unbelievers are denoted by the left hand, but also another opinion which he declares to be so absurd and ridiculous, which he would not have alluded to but for the fact that he found many people in bondage to the error, viz.: that by the left hand is denoted *a man's wife!* (MIGNE, *Patr. Lat.*, 34. 1272.)

These passages illustrate the prevalent personal application of the terms right and left in the early church. A document presenting the term and employing it in its true intent, thereby unaffectedly betrays its antiquity.

At this point, perhaps better than at any other, we may pause to consider another matter, that of Stichometry. In a catalogue of Scriptures canonical and uncanonical which is attributed to Nicephorus, who was Patriarch of Constantinople between the years 806 and 814, we find one of the latest patristic references to the *Teaching of the Twelve Apostles*, in which catalogue it occupies a place among the apocryphal books of the New Testament, between the *Gospel of Thomas* and the *Epistles of Clement*; and is credited with containing 200 verses or *stichi*.

Now it is noted by Bryennios that the MS. from which he prints his text contains 203 lines; and he therefore assumes that we have an almost perfect identification of the newly found Tract with the lost book described by Nicephorus. And in this argument he has been very closely followed by American critics. While, however, I am not disposed to deny the identity of the published *Teaching* with the lost work noted by Nicephorus, I am strongly persuaded that too much has been made of the agreement between the numbers.

In order to justify the use which has been made of the coincidence, we should be obliged to assume, *a.* An identity of arrangement of the matter in the book whose lines were numbered by Nicephorus with that of the MS. copied by Leon more than two hundred years later; *b.* An identity of these lines with the traditional *stichos*, or verse-measure of the period; *c.* An exact numeration on the part of Nicephorus instead of an approximate one. And with regard to these points the matter stands as follows:

In the *first* place, Bryennios assumes the substantial identity of form of Leon's copy with the text of Nicephorus, if he does

not go further and imply their actual identity!<sup>1</sup> and this supposition is, to say the least, unconfirmed in any way.

In the *second* place, we know that the verse-measure of antiquity is an average hexameter, which may perhaps in the course of time suffer contraction at the hands of the scribes, but hardly expansion. Let us examine, then, the number of average hexameters which the book contains, and this can be easily done, as Bryennios has published his text in almost perfect hexameter lines. Or we may actually write the text ourselves in 16-syllabled rhythms, and we shall find that this gives us 292 *stichi*; and Bryennios' copy does not give a result very different from this. As soon, then, as we have arrived at this result the supposed identity breaks down, or, at least, cannot be unduly pressed.

And *thirdly*, it is at least suspicious that the table of Nicephorus only gives us the hundreds: supposing his record to be 200, it is obvious that the count is either an approximate one or that the figures which should follow the 2 have dropped out.

All that we can infer, then, is *a substantial identity in compass between the book that is lost and the book that is discovered*.

Those who wish to study the stichometric numbers of Nicephorus will find his table reprinted in WESTCOTT, *On the Canon* (5th edition, p. 560); but it must be noticed that Westcott gives erroneously, and upon slight manuscript authority, the number of verses in the *Teaching* as 6000.<sup>1</sup>

#### ITS PRIORITY.

We shall now trace the Book back through the early centuries of the Christian Era, and note how our conception of its use and reception become definite as we reach the Second Century. This we may do in the following manner.

<sup>1</sup> Prolegomena to the *Teaching*, p. 21.

<sup>1</sup> The whole subject is cloudy; and in reality no one knows what was the exact verse-measure applied by Nicephorus. The Bryennios MS. records 600 verses at the close of the *2nd Epistle of Clement*, which Bryennios alters to 2600 in order to make agreement with the number given by Nicephorus for the two *Clementine Epistles*; but even then his own MS. only contains 1120 lines (853 to the first Epistle and 267 to the second). Why should we assume an identity of form between the MSS. employed by Nicephorus and those copied by Leon in the case of the *Teaching*, but not in the case of the *Clementine Epistles*?



The suspicions with regard to the lost book have been of two kinds: *first*, there has been a tradition, surviving amongst late patristic writers and copyists, that the book was in some way connected with the *Apostolical Constitutions*; and, *second*, there has been in the minds of modern critical students a strong persuasion that the *Apostolical Constitutions* are modelled upon an earlier work which has disappeared. The tradition will be found quoted in USHER, *Descriptis Ignatii* (p. 7), where he cites from Zonaras the remark that, "Some persons say that the *Teaching of the Apostles* is the same book as the *Apostolical Constitutions* written by Clement." I have not been able to verify Usher's reference; but I find an exactly similar statement appended to the margin of the 39th *Festal Letter* of Athanasius in Codex Colbertinus. And we may, therefore, conclude in favor of the diffusion of such a tradition. Modern critics have worked in the opposite direction. And, in order to show that there existed an earlier and immensely simpler form of these so-called apostolical books, they have carefully compared the common matter which is found in them and in earlier writers, especially contrasting the Seventh Book of the *Constitutions* with some chapters at the close of the *Epistle of Barnabas*, and the not-long-since published book which passes under the name *The Two Ways, or The Judgment of Peter*, or as it is sometimes called *The Epitome* (of Traditions). By this method Bickell came to the conclusion that there was a book lying behind these various forms of a common tradition, which book they had all employed; and, in quite recent days, Krawutzky has undertaken to restore the lost book conjecturally by means of the later writings; and, if we may believe Harnack, with remarkable success. (*Tübingen Quartalschr.* for 1882, p. 359.)

In order to see how curiously close an investigation may pass to a great discovery, I shall transcribe a remarkable passage from DE PRESSENSÉ, *Life and Practice in the Early Church* (p. 4), in which he alludes to the problem of the *Apostolical Constitutions*:

"A careful study shows that these eight books form, in reality, three collections; the *first* composed of the first six books, the *second* of the seventh, and the *third* of the eighth, for all the three treat of the same subject. We have, besides, a *fourth* collection, namely, the Coptic edition of the Constitutions of the Church of Alexandria, discovered by a learned Englishman named Tattam. The other collections exist both in Coptic

and Greek text : the former is the more ancient. An attentive comparison of them has proved to us that the interpolations are all in favor of sacerdotal and hierarchical ideas. We may refer further to the Constitutions of the Church of Abyssinia, which are of a later date, since this Church was only founded in the Fourth Century; and to the Constitutions of the Church of Antioch, in Syriac, not yet published. All these various collections treat of the discipline of the catechumens, of the government of the Church and its worship, and contain directions for the religious life. This is an authority of the highest value. The date of the four principal collections of the *Apostolical Constitutions* without the interpolations is anterior to the Council of Nicæa, as is shown by the following passages :"

And now mark how near he comes to a great discovery! He proceeds to quote the following authorities :

" 1. IRENÆUS, *Fragment of Pfaff*. It is agreed to apply to the *Constitutions* what he says of the δευτέρα τῶν ἀποστόλων διατάξεις.

" 2. EUSEBIUS, *H. E.*, iii. 25. τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδασκαί.

" 3. ATHANASIUS. *In Ep. Festali*, 39. διδασχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων.

" 4. EPIPHANIUS, etc. etc."

The three principal references which De Pressensé gives to prove the Ante-Nicene origin of the *Apostolical Constitutions*, are, two of them expressly and the third (that of Irenæus) equally really, references to the *Teaching of the Apostles*. The writer concludes by remarking very wisely :

" The Reformation has shown too much disregard of them (the *Constitutions*) in its opposition to everything connected with tradition. If they cannot claim any value as apostolical authority, they are yet of considerable importance as an historical document, *if only care be taken to remove the overlying strata of tradition.*"

When these strata are removed, it is easy to see that what remains must be uncommonly like the Διδασχὴ τῶν Ἀποστόλων.

In order to show more clearly to the English reader the process by which the material of the *Teaching* was used up in the *Constitutions*, especially in the Seventh Book, and in other books which have been mentioned, or might have been, under this head, we will give in parallel columns, the first chapter of the *Teaching*, and the corresponding portions of the Second Century writers Barnabas and Hermas, the *Two Ways*, and the Seventh Book of the *Constitutions*.

## TEACHING OF APOSTLES.

Prof. Orris' translation.

Ch. i.

There are Two Ways, one of Life and one of Death, and the difference between the Two Ways is great.

The Way of Life, then, is this:

First, Thou shalt love the God who made thee:

Second, Thy neighbor as thyself; and all things whatsoever thou wouldst not have befall thee, do thou, too, not to another.

And of these words the Teaching is this:

*The first commandment,* Bless them that curse you, and pray for your enemies, and fast for them that persecute you; for what thank *have ye* if ye love them that love you? do not the nations also the same? but love ye them that hate you, and ye shall not have an enemy.

Abstain from fleshly and worldly lusts.

If one give thee a blow on the right cheek, turn to him the other also, and thou shalt be perfect; if any one press thee into service for one mile, go with him two; if one take away thy cloak, give him thy coat also; if one take from thee thine own, ask *it* not back; for not even canst thou.

Give to every one that asketh thee, and ask not back; for to all the Father wills that there be given of his own free gifts.

Blessed is he that giveth according to the commandment; for he is guiltless.

Woe to him that receiveth; for if, indeed, one that hath need receiveth, he shall be guiltless; but he that hath not need, shall submit to trial *with reference* to why he received and for what *purpose*, and having come into custody, shall be examined with reference to what he did, and shall not go forth thence until he have paid the last farthing.

But concerning this, also, it hath been said; Let thine alms sweat in thy hands until thou know to whom to give.

## EPISTLE OF BARNABAS.

Ch. xviii, xix.

There are Two Ways of doctrine and authority, the Way of Light and the Way of Darkness. And between these Two Ways there is a wide difference. For over the one are stationed light-bearing Angels of God, but over the other Angels of Satan. And God is the Lord from everlasting to everlasting, but Satan the prince of the time which now is of unrighteousness. This, then, is the Way of Light, if a man desire to walk in the way toward the appointed place and is zealous in his works. The Knowledge, then, that has been given us whereby we may walk therein is on this wise: Thou shalt love Him that made thee.

## SHEPHERD OF HERMAS.

*Mandata*, vi and ii.

Their powers are double and relate to the righteous and the unrighteous. Do thou therefore believe the righteous, but the unrighteous believe thou not. For that which is righteous hath a Straight Way, but that which is unrighteous a Crooked one. . . . And there are two Angels with every man, one of Righteousness, and the other of Wickedness.

Give freely to all that are in need, not questioning to whom to give and to whom not to give. Give to all: For the Father wills that distribution be made to all men out of his own bestowments. Those, then, who receive will render answer to God wherefore they received and for what; those who receive in their distress shall not be judged, but those who receive under false pretence shall pay the penalty. He, therefore, who gives is guiltless.

## TWO WAYS, OR JUDGMENT OF PETER.

John said, There are Two Ways, one of Life, and one of Death; but there is a great difference between the Two Ways. The Way of Life, then, is this:

First, Thou shalt love the God who made thee, with all thy heart, and shalt glorify Him that redeemed thee out of death, which is the First Commandment.

Second, Thou shalt love thy neighbor as thyself, which is the Second Commandment; on which commands hang all the law and the prophets.

Matthew said, All things whatsoever thou wouldst not have befall thee, do not thou to another. And tell them the Teaching with regard to these things, brother Peter.

Peter said, etc. etc.

that do not thou to another. Bless them that curse you; pray for them that despitefully use you. Love your enemies; for what thanks is it if ye love those that love you? for even the Gentiles do the same. But do ye love those that hate you, and ye shall have no enemy. For, says He, Thou shalt not hate any man, no, not an Egyptian, nor an Edomite; for they are all the workmanship of God. Avoid not the persons, but the sentiments of the wicked. Abstain from fleshly and worldly lusts. If any one giveth thee a stroke on the right cheek, turn to him the other also. Not that revenge is evil, but that patience is more honorable. For David says, If I have made returns to them that repaid me evil. If any one compel thee to go a mile, go with him twain. And he that will sue thee at the law and take away thy coat, let him have thy cloak also. And from him that taketh thy goods, require them not again. Give to him that asketh thee, and from him that would borrow of thee shut not thou thy hand. For the righteous man is justified and lendeth. For the Father would have you give to all, who Himself maketh his sun to rise on the evil and the good, and sendeth rain on the just and on the unjust. It is, therefore, reasonable to give to all out of thine own labors. For, says He, Honor the Lord out of thy righteous labors; but so that the Saints be preferred.

## APOSTOLIC CONSTITUTIONS.

## Book VII.

As given in CLARK'S *Ante-Nicene Fathers* from Whiston's translation.

We also, following our teacher Christ, who is the Saviour of all men, especially of those who believe, are obliged to say that there are Two Ways, the one of Life, the other of Death; which have no comparison one with another, for they are very different, or rather entirely separate; and the Way of Life is that of nature, but that of Death was afterwards introduced, it not being according to the mind of God, but from the snares of the adversary.

The first Way, therefore, is that of Life; and is this which the Law also does appoint; To love the Lord God with all thy mind and with all thy soul, who is the one and only God, besides Whom there is no other; and thy neighbor as thyself. And whatsoever thou wouldst not should be done to thee,

A comparison between these parallel passages will show the relative simplicity of the text of the *Teaching*, and the complexity of the *Constitutions*, which have embedded the sentences of the *Teaching* in a mass of commentary often feeble and contra-



dictory to the text (as in the inculcation of revenge). The other writers quoted show an advance on the *Teaching*; for example, the *Two Ways* has the childish ecclesiastical device of breaking up the text into small portions, and putting one in the mouth of each of the Apostles; and the comparatively late character of the text of *Barnabas* is shown by the entire excision of the communistic sentiments of the *Teaching*. It certainly looks as if we had here found the earliest form of a common and important tradition. But before we draw this conclusion, especially with regard to the priority of the *Teachings* to *Barnabas*<sup>1</sup> and to *Hermas* which require a closer examination, we will go back to the point from which we started, viz., that both tradition and criticism suggest an earlier book closely connected with the voluminous *Apostolical Constitutions*, and there is a good degree of probability that the newly published Tract is the very book.

As we examine the references to this book which are found in the early Fathers of the Church, we shall find that they become more distinct as we ascend the scale of time; and this indicates that the book passed from a very general acceptance to a smaller degree of reception, for in the ordinary course of events, we expect references to multiply with writers. This point comes out very clearly in the reference which Athanasius makes to it in his 39th *Festal Letter*, where he says:

"There are other books of an uncanonical character which are useful for the instruction of persons not yet initiated into the Christian faith, such as the *Wisdom of Solomon*, and *Sirach*, *Esther*, *Judith*, *Tobit*, *The Teaching of the Apostles*, and the *Shepherd*."

Now, here we have the *Teaching* placed side by side with a work in many respects similar to itself which is going out of favor with the church. And the same intimation is made by Eusebius,<sup>2</sup> who classes it amongst the spurious books with the so-called *Shepherd*, the *Apocalypse of Peter*, and the Epistle circulated under the name of *Barnabas*. We shall allude presently to the plural form under which Eusebius (followed by Anas-

<sup>1</sup> It is interesting to notice that the *Teaching* is frequently in early catalogues or notices thrown into close connection with *Barnabas* and *Hermas*; or else with the *Constitutions*.

<sup>2</sup> *H. E.*, III, xxv.

tasius the Sinaite, and Nicephorus Callistus) describes the book.<sup>1</sup> When we come to earlier writers this uncertainty as to authenticity or canonicity disappears. For example, the anonymous writer whose works are bound up with Cyprian (PSEUDO-CYPRIANUS, *De aleatoribus*),<sup>2</sup> instructs us not to receive a disobedient or disorderly brother until he repent, lest our prayers should be hindered by him, and quotes his authority in the *Teachings of the Apostles*. Now, we cannot find the language of the writer very closely reproduced in the *Teaching*, but it seems to be a modification of injunctions in chapter xiv, and is certainly an older form than that of the *Constitutions*; the point, however, for us to notice is the unqualified and unsuspecting character of the quotation.

When we come to the junction of the Second and Third Centuries, we are astonished to find one of the greatest of the Church Fathers citing the *Teaching* with almost verbal exactness and as Scripture. The passage is as follows:

"Such a one is called a thief by the Scripture: it says in fact, My son, be not a liar; for lying leads to theft."<sup>3</sup>

And these words occur in chapter iii of our printed Tract. Now, a work which can be thus alluded to at such an early period must be of very great antiquity and almost universal reception.<sup>4</sup>

Moreover there are other references of a less direct character made by Clement to the *Teaching*. In the quotations which he professes to make from the Decalogue (*Pæd. æ*, iii, 12. 89) he inserts the words οὐ παιδοφθορήσεις; compare ch. ii, 2, of the

<sup>1</sup> The so-called *Teachings of the Apostles*.

<sup>2</sup> "Et in doctrinis apostolorum: si quis frater delinquit in ecclesia et non paret legi, hic nec colligatur, donec paenitentiam agat, et non recipiatur, ne inquietur et impediatur oratio uestra."—*Opp. Omn. ex recen. G. Hartelii*, III, 96. Migne, *Patr. Lat.*, IV, 906.

<sup>3</sup> CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Strom.*, I, xx, ad fin. ed. Potter, 377; ed. Din-dorf, II, 83.

<sup>4</sup> Dr. J. C. Long, in *The National Baptist* for April 24, has objected to the statement that Clement quotes the *Teaching* as Scripture, on the ground that the real reference of Clement is to a passage which he frequently quotes and comments upon in the Gospel of *John*, "the same is a thief and a robber;" and I am disposed to believe in the correctness of his argument; he then continues to explain φησὶ γοῦν in a general sense, as equivalent to "it is said". This interpretation also seems to me to be perfectly lawful. But I think that it should be

*Teaching.* And in a fragment of Clement preserved in the *Catena* of Nicetas on *Matt.*, v, 42 (Clem. Alex. ed. Dindorf, iii, 492) we have a striking parallel to the language of chapter i of the *Teaching*:

Ποιητέον ἐλεημοσύνας ἀλλὰ μετὰ κρίσεως καὶ τοῖς ἀξίοις, ἵνα εὐρωμεν ἀνταπόδομα παρὰ τοῦ δψίστου· οὐαὶ δὲ τοῖς ἔχουσι καὶ ἐν ὑποκρι-  
σει λαμβάνουσιν, ἧ δυναμένους βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ',  
ἐτέρων βουλομένοις· ὁ γὰρ ἔχων καὶ δι' ὑπόκριδιν ἧ ἀργίαν λαμβάνων  
κατακριθήσεται.

Besides this Clement makes distinct reference to the doctrine of the *Two Ways*, affirming it to be the teaching of the gospel, of the *Apostles*, and of the prophets; and he also quotes the analogous Greek story of the Judgment of Hercules in a manner which suggests that there had been a popular fusion of the Jewish and Greek ethics.<sup>1</sup>

When we come into the Second Century we are even more surprised, for we find good reason to believe that Irenæus wrote a commentary upon this very book. The grounds upon which we make this statement are as follows:

Eusebius notes that Irenæus dedicated to Marcianus a treatise on the *Apostolical Preaching*;<sup>2</sup> and in this he is followed or confirmed by Jerome,<sup>3</sup> who says that Irenæus wrote a short book against the Gentiles and something besides on the subject of *Teaching*. Upon this Harvey remarks, "The term 'Apostolical Preaching' was frequently applied to the early symbol of Faith. Such a relic would have been of rare value if it had descended to us." And he suggests that two of the fragments published by Feuardent, and the second and fourth of Pfaff, may have been taken from this work.

noted on the other hand, *a.* that the term *γραφὴ* might very well apply to both quotations; and *b.* that an exactly similar instance is found in *Strom.*, ii, 9, p. 452, where Clement is quoting *Hermas*;

Ὁ ποιμὴν δὲ ἀπλῶς ἐπὶ τῶν κεκοιμημένων θεὸς τὴν λέξιν δικαίους οἷδε  
τινας ἐν ἔθνεσι καὶ ἐν Ἰουδαίοις οὐ μόνον πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρου-  
σίας ἀλλὰ καὶ πρὸ νόμου κατὰ τὴν πρὸς θεὸν εὐαρέσθησιν, ὡς Ἀβελ, ὡς  
Νῶε, ὡς εἴ τις ἕτερος δίκαιος· φησὶ γοῦν τοὺς ἀποστόλους καὶ διδασκά-  
λους, κ.τ.λ.

<sup>1</sup> *Strom.*, v, 31, ed. Dind., iii, 25; et cf. *Ped.*, ii, x, 110.

<sup>2</sup> "Καὶ ἄλλος ὃν ἀνατέθεικεν ἀδελφῷ Μαρκιανῷ τοῦνομα, εἰς ἐπί-  
δειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος."—*Hist. Eccl.*, V, xxvi.

<sup>3</sup> *Contra Gentiles volumen breve, et De discipline aliud.*—Cat. Scr.

A reference to the 36th Greek *Fragment* of Irenæus as published by Harvey (the 2nd of Pfaff) will show that Irenæus was commenting upon the *Διδαχή*; for he says that "Those who have followed the Second Book of the *Apostolical Constitutions* know that the Lord has established a new offering in the New Covenant, according to the word of Malachi the prophet,

'Wherefore from the rising of the sun to its setting,  
My name shall be great among the nations;  
And in every place, incense shall be offered to my name,  
And a pure offering.'—ch. i, 11.

Upon which Harvey remarks with an unconscious acuteness that a similar application of this same text of Scripture is made in *Ap. Const.*, vii 30. Now, the *Apostolical Constitutions* are simply working up chapter xiv of our Tract. We infer, then, with great probability, that Irenæus at the close of the Second Century wrote a commentary upon the *Teaching*, which commentary must have been a sort of first edition of the *Apostolical Constitutions*. The antiquity which thus is attributed to the *Teaching* must be great. We notice in passing that the language of Irenæus shows that the book was originally cast in two parts: this may explain why Eusebius and others use the plural *Teachings*; and we shall perhaps be able to infer that the first six chapters are a separate tract to which exclusively belongs the alternative title *Teaching of the Lord, through the Twelve Apostles, to the Gentiles*.

And now we come to an important question: having noted the similarity of the early chapters of the *Teaching* (what we may call Book I) to certain chapters of the *Epistle of Barnabas* (chapters xviii to xx), we have to determine more carefully whether Barnabas quotes the *Teaching*, or the *Teaching* quotes *Barnabas*. And with this there is a collateral question to be settled: May not the chapters be a late insertion in the text of *Barnabas*, and not a part of the genuine early document at all?

This is easily settled by remarking that the coincidences between *Barnabas* and the *Teaching* are not confined to the chapters mentioned, but may be traced in other parts of the book. A single instance will suffice: In *Barnabas* iv, 9, we have:



"Wherefore let us take heed in the last days: for the whole time of our life and faith will not profit us one whit, unless now in the lawless time and in the coming offences, we resist as becomes the sons of God."

Now, the very same sentiment is found in chapter xvi of the *Teaching*. This settles the question of interpolation. In the next place, Barnabas is quoting a written book; for, when he has concluded the ethical maxims which coincide so closely with the *Teaching*, he observes (ch. xxi) that it is a good thing, having learned the ordinances of the Lord, *as many as have been written*, to walk therein. And this written book is our *Teaching of the Apostles*, since it is said at the beginning of chapter xviii, "And now let us pass on to another piece of Knowledge (*γνώσις*)<sup>1</sup> and *Teaching* (*διδασχῇ*)."

On every ground, therefore, we are justified in concluding that the book which Clement quotes, and upon which Irenæus wrote a commentary, is also the book employed by Barnabas.

Our next step relates to *Hermas*, and is a similar question, and admits of the following brief remarks. It is undeniable that the *Mandata* of *Hermas*, especially the Second Command, exhibit coincidence of language with the *Teaching*. And I believe it will be admitted by very many that the First Command of *Hermas* shows a similar coincidence with a passage preserved by Clemens Alexandrinus from the lost book known as the *Preaching of Peter*. Now, it is obviously far more likely that *Hermas* in writing his Commands should have plundered successively two commonly received books of his own day, than that two separate writers coming after him should have agreed to copy *Hermas* in two consecutive passages, one taking the First Command for his model, and the other the Second. There is, therefore, good reason to suppose that the *Teaching of the Apostles* is older than the *Shepherd of Hermas*.

Only one step further seems practicable, as we mentally compare the new book with authentic Second Century documents. Let us read it side by side with the two *Apologies* of Justin Mar-

<sup>1</sup> It is to be remarked that the term *γνώσις* which Barnabas applies to the doctrine of the Two Ways, is used in a suggestive way in chapter xi of the *Teaching*: εἰς δὲ τὸ προθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν Κυρίου, δέξασθε αὐτὸν ὡς Κύριον.

tyr, the longer of which has its date much in dispute, while the shorter and later one is accounted to have been written in 169 A.D. And I think that two things at least will present themselves strikingly to the reader; the first of which is that Justin's *First Apology*, omitting the prophetic statements and theories which more evidently belong to his own mind, follows the precise order of statement of Christian faith which occurs in the *Teaching*. It is a treatise on practical Christian ethics, drawn chiefly from the Sermon on the Mount, and after Justin has enlarged and commented upon the character of professing Christians, their simplicity, harmlessness, and purity, and upon the way in which they constitute, with their Master, a fulfilment of ancient prophecy, he makes a complete break in his subject, and passes on, after the manner of the *Teaching*, to discuss the character of Christian Baptismal Initiation and of the prayers and Thank-meal. And here his descriptions are singularly like those of the *Teaching*, as, for instance, when he alludes to the custom of fasting before baptism with the person to be baptized, etc. The apparent coincidence between the structure of the *First Apology* of Justin and the line of thought of the *Teaching* is confirmed by a second very striking feature; for upon turning to the *Second Apology*, in which from its very brevity we might expect few similarities of thought and expression, we are interested to find Justin retailing the story which Xenophon gives in the *Memorabilia* of the Judgment of Hercules, who meets Virtue and Vice in the form of two women at the cross-roads. Now this story is the exact Greek analogue of the doctrine of the Two Ways with which the *Teaching* begins, as we may see among other things, by the alternative name which is given to one of the earliest adaptations of our work, viz., the *Two Ways*, or the *Judgment of Peter*.

And, without going into a detailed dispute as to whether the doctrine of the Two Ways is ultimately Greek or Hebrew in origin, I think we ought to recognize a striking resemblance between the structure and materials of the *Apologies* of Justin and the *Teaching of the Apostles*.

When we have thus made our argument accumulate force by successive reference to the early Fathers of the Third and Second Centuries, we have done enough to show that either we have a

document approximately original and of the early part of the Second Century, if not of the end of the First, or we have one of the most subtle frauds ever perpetrated upon the world scholarly and upon the world unscholarly. That this last supposition is untenable will be evident not only from the fact that no suspicion exists with regard to the character of the MS., nor any reason for its publication in the interest of hierarchy with which forgery is a favorite science both in ancient and comparatively modern days; but also from the frequent water-marks of antiquity which run in an unconscious manner across the text and are too subtle to have been the work of deliberate invention.

We have now made rapid comparison between the *Teaching* and authentic documents of the Second and following Centuries, and with the following result: the analysis of remarkable parallelisms in language and arrangement between the documents in question leads to a probable conclusion as to the priority of the *Teaching* to the main body of Second Century literature.

#### ITS PLACE OF ORIGIN.

We shall now attempt to determine the quarter from which the *Teaching* originally emanated.

And here the *first* thing to be noted is the multiplicity of evidence that the book belongs to the Jewish wing of the church rather than to communities which are Pauline in origin or Alexandrian in philosophy. Every page shows some curious form of Jewish thought, or brings out the contrast between the churches and the synagogues from which they were separating; nor, is the subscription at the head of the book adverse to this, since the *Teaching of the Twelve Apostles to the Nations* is evidently the teaching of persons trained in Jewish schools (whether apostles or not), and who betray their nationality in such quotations as, 'Do not even the Gentiles the same.' (ch. i.)

The very words with which the *Teaching* opens may be closely imitated from early Rabbinical traditions, though at first sight they have the air of being the platitudes of Greek morality. Let us, for instance, take the Talmud:

"There are Two Ways before me, one leading into Paradise, the other into Gehenna. When Jochanan the son of Zachai was sick unto death, his disciples came to visit him; and when he saw them he wept. . . . 'I am

about,' said he, 'to enter the presence of the King of kings . . . in whose presence there are Two Ways before me, one leading into Paradise, and the other into Gehenna, and should I not weep?' Then they prayed him and said, 'Rabbi, give us thy farewell blessing.' And he said unto them, 'Oh! that the fear of God may be as much upon you as the fear of man.'—*Berachoth*, fol. xxviii, col. 2.

It appears, therefore, that the doctrine of the Two Ways can lay claim to a Jewish origin, as readily as to a Greek one.

The doctrine of fasting which appears in the *Teaching* has also an origin distinctly Jewish, as well as that in some respects it antagonizes the Jewish fasts in a manner that would have been impossible for purely Gentile communities, who never could have occupied that middle position which at once conserves and condemns a religious custom. For instance, the first chapter directs the Christians to pray for their enemies and to fast for those that persecute them; and a reference to the *Apostolical Constitutions* and to the traditions preserved by Epiphanius<sup>1</sup> will show that the persecutors to whom allusion is made are the *Orthodox Jews*; and the same conclusion which obtains here will hold with regard to the hypocrites mentioned in chapter viii,<sup>2</sup> whom it is not lawful to imitate in regard to the days of fasting; this distinct allusion to the Jews in the bi-weekly and annual Christian fasts is evident, we think, from the language of Epiphanius, who directs Christians 'to fast and mourn over them (the Jews) because on the day of the feast they crucified the Christ;' while the same antagonism which led to the change of days of the weekly fasting is as clear from the *Constitutions*, which direct as follows:

"He therefore himself charged us to fast these six days on account of the impiety and transgression of the *Jews*, commanded us withal to *bewail over them* and *lament for their perdition*; for even He himself wept over them because they knew not the time of their visitation. But He commanded us to fast on the Fourth and Sixth Days of the week; the former on account of his being betrayed, and the latter on account of his passion.<sup>2</sup> . . . Ye ought therefore to *bewail over them*, because when the Lord came

<sup>1</sup> *Her.*, 70, II.

<sup>2</sup> "But let not your fastings be with the hypocrites; for they fast on the Second *Day* of the week and on the Fifth; but do ye fast the Fourth and Preparation."



they did not believe on Him, but rejected his doctrine, judging themselves unworthy of salvation. . . ."<sup>1</sup>

It appears, then, that the early Judeo-Christians made a point of retaining their weekly fasts, while they antagonized the Orthodox Jew by a change of days.

Another Jewish feature will be recognized in the merit attributed to the distribution of alms, and the manner in which the deeds of charity appear to the credit of the person who does them in the books of heaven. Now this communism, indeed, is the universal doctrine of all early Christian churches, for as St. Justin says, "We share with every man that is in need;" but communism, or charity of any kind as a factor in one's personal salvation, is a doctrine unknown in Pauline Christianity. Yet the *Teaching* informs us that by our hands we may give a ransom for our sins; and in so teaching it only follows the earlier Jewish teachings as found in *Tobit*, 'Alms do deliver from death' (ch. iv, 10); or in *Sirach*, 'Water will quench the flaming fire and alms will atone for sins' (ch. iii, 30); and the same sentiment is reflected in the *Talmud*, which tells us that "Four things cancel the decrees of Heaven—*alms*, prayer, change of name, and reformation of conduct" (*Rosh Hashanah*, fol. xvi, col. 2). The very same sentiment is repeated in the *Second Epistle* of Clement (ch. xvi), "Almsgiving lifteth off the burden of sin."

In precisely the same way as the weekly fasting of the Orthodox Jew was antagonized, the triple diurnal prayer is changed, and its place is taken by the repeated Lord's Prayer; and the sentences of the Jewish prayers which refer to the gathering in of the Dispersion from the four winds are converted into a Christian aspiration for the perfection and completion of the church.

Many other points might be brought forward to show the Jewish elements which prevail in the *Teaching*, such as the use of the Sapiential Books (our writer not only employs quotations from the *Son of Sirach* but actually imitates in his catechetical

<sup>1</sup> It is interesting to notice how the fasts which in the *Teaching* claim apostolic or semi-apostolic authority are in the *Constitutions* referred to the Lord himself.

instruction, the *τένον μου* with which the precepts of *Sirach* are frequently introduced); the symbolism of the rejuvenescent Vine of the house of David (to which the Pauline teaching seems to present no clear parallels); and the inheritance of the Holy Name (which is represented as now enshrined in Christian hearts). All these and other points that might be noticed lead to the conclusion that the book emanates from some church belonging to what the German critics would call the 'Peter-party;' but which I prefer to indicate under the term 'Jewish-wing' of Christianity.

And now we will take another step in determining the locality from which the Tract originally came. Let us examine the Lord's Prayer as given in the *Teaching*. One of the first things that strike us is the existence of a doxology, shorter, indeed, than the current one, inasmuch as it omits 'The Kingdom;' but the more likely to be genuine inasmuch as it is not accommodated to later usage and received texts of the gospel. And the reader of the *Teaching* is likely to infer that the Revisers made a mistake in omitting the doxology from the Lord's Prayer, since we have here an authority of the Second Century in its favor. Now, I am not concerned to defend the Revisers of the New Testament, but I think this is just one of the cases in which second thoughts will show that the *Teaching* confirms their text. For, what is the argument (over and above the evidence of MSS.) by which the rejection of the doxology is upheld? It is mainly this, that the doxology of the Lord's Prayer is strongly suspected to have arisen out of liturgical usage; and when we turn from the version of the Lord's Prayer to the language of the Thank-meal as given in the *Teaching*, we find two forms of the doxology, one of which occurs twice in the words "Thine be the glory for ever," while the other is the very form appended to the Lord's Prayer, "Thine be the power and the glory for ever." Our document therefore confirms us in the belief that the doxology came into the Lord's Prayer from an embryonic liturgy.

But it does more than this, *it helps us to its own origin by the existence of the doxology and the peculiar form which it takes.* For this form can be demonstrated to have been current in countries bordering on the north-east angle of the Mediterranean

Sea; while the more complete form in which it occurs in the New Testament has been shrewdly suspected by critics to have had its origin in the Syrian churches. And since St. Gregory of Nyssa is found to employ the doxology in the very form in which it occurs in the *Teaching*, and apparently as something distinct from the Lord's Prayer itself, and no one else, as far as I know, except this Cappadocian Father can be put in evidence for this form, we cannot be far from the truth in saying that the *Teaching of the Apostles emanated from Northern Syria*.

The whole matter will become clearer by a reference to Dr. Hort's luminous note on the disputed doxology (the italics in the passage being, of course, my own):

"There can be little doubt that the Doxology originated *in liturgical use in Syria*. . . . The doxology can be traced in other liturgies believed on other grounds to be derived from that ascribed to St. James, or to have come under Constantinopolitan (Antiochian) influence, but *apparently in these alone*; and the language of Cyril of Jerusalem (*Catech.*, xxiii, 18) leaves no doubt that in his time (349 A.D.) *it was absent from the liturgy of Jerusalem*. . . . It may possibly be owing to a *reminiscence of liturgical use of the Syrian or some other doxology* that the elaborate ascription with which Gregory of Nyssa concludes his last oration on the Lord's Prayer contains ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα . . . though he certainly treats no such words as part of the Lord's Prayer itself."—*Notes on Select Readings*, p. 9.

We conclude, therefore, in favor of a locality not far from the north-east corner of the Mediterranean, perhaps Antioch itself or some more northerly church; and confirmations of this statement will readily present themselves to the reader.<sup>1</sup>

All that has been said on these two points, the date of the Tract, and its place of production, will be found confirmed to the

<sup>1</sup> e.g., the curious word in ch. xii, *χριστέμπορος*, occurs three times in Gregory of Nazianzus, and, as far as I know, nowhere else. The compound *χριστεμπορεία* according to Sophocles, occurs in Alexander of Alexandria and in Theodoret.

Consider further that the *Teaching* involves the assumption that the persons to whom it is addressed know the terms of the Jerusalem Concordat which are given in *Acts*. Now the *Teaching* expressly relaxes this rule; "Concerning meat, what thou art able bear; but of that offered to idols, beware exceedingly; for it is a worship of dead gods." Now, a rule can only be relaxed to people who have the rule; and therefore the *Teaching* must have followed on the track of

full by a study of the Books of the New Testament employed by the writer. Let us ask ourselves the question, supposing a Judeo-Christian writer in Northern Syria at the beginning of the Second Century to produce a tract on Church-belief and Church-government, what Books of the New Testament will he be likely to quote? The answer would be as follows: He will above all other documents quote the Gospel of *Matthew*, or whatever similar Gospel may be in circulation amongst Jewish Christians; he will *not* quote the Gospel of *Mark*, whose place of publication is Rome, and which circulates in the opposite direction geographically to Gospels written and published in Syria or Judea; he will very likely quote the Gospel of *Luke*, since the whole body of tradition affirms that Luke was a physician in the city of Antioch, and is correct in so affirming. Our opinion as to whether he will quote the Gospel of *John* will depend upon the place and time to which we refer the publication of that Gospel; but of this we may speak with great probability of correctness, he will quote the *Apocalypse* rather than the *Gospel*, since it is the earlier book by far, and is evidently written from a Judeo-Christian stand-point. If the writer should quote *Luke*, it is not improbable that he will quote the *Acts of the Apostles* which belong to the same author, though perhaps some years later in date, and published first in the West. When we turn to the Epistles, we can hardly say more than this, that the likeliest letter to be quoted is the First of *Peter*, inasmuch as it is addressed to the dispersed Jewish Christians in every part of Asia Minor, and therefore went before the world as an edition of a book would go, rather than as an epistle to a separate church. This early diffusion of 1 *Peter* is the key to its almost universal quotation by early Fathers.

If our writer quote St. Paul, we can only infer that he will quote the earlier Epistles rather than the later ones; and perhaps we ought to say, epistles to churches in Asia rather

the Concordat of Jerusalem, or have been circulated amongst churches where that Concordat was accepted. This again suggests Syria, Antioch, and Asia Minor. No Pauline Christian, certainly not Paul himself, would have expressed himself thus; for Paul held an idol to be nothing, while the worship of an idol was the worship of living demons rather than of dead gods. The *Second Epistle* of Clement enforces this sentiment as to the gods. See ch. iii.



than those to churches in Greece : he certainly will not quote the Epistle to the *Romans*.

Not to inquire further, let us now turn to the *Teaching* and we shall see how closely these conditions are fulfilled. Bryennios gives a table of citations, which, if not complete in some points, is quite as full as it ought to be in others, and which will serve very well to make comparison with our *à priori* method. We find twenty citations, according to Bryennios, from the Gospel of *Matthew*, and six from the Gospel of *Luke* (which may not all be genuine quotations, though some of them are certainly so). One quotation follows from the *Acts*; and one from the *Revelation* (this is not noted by Bryennios, but the expression in ch. v, 6, ἀγαπῶντες ψεῦδος, is so singularly like the φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος of *Rev.*, xxii, 15 that I think it should be admitted); and we have further a quotation from 1 *Peter*. We come now to the Pauline Epistles, where Bryennios suggests references to *Ephes.*, vi, 5, 9 and 1 *Thess.*, v, 22. The last reference may perhaps be questioned. But there are two other not very remote parallelisms in 1 *Thess.*, iv, 16 and 2 *Thess.*, iii, 10, which might perhaps be admitted. The third chapter (2) contains in the words μηδὲ ζηλωτῆς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικός a row of terms very similar to *Gal.*, v, 20, ἔρις, ζῆλος, θυμός. But we are always in danger of pressing coincidence and of overrating quotations; and I should be quite satisfied to conclude generally that the writer quotes those Books of the New Testament which would *à priori* have been expected from a Syrian Christian at the beginning of the Second Century. And with this remark we conclude our brief inquiry as to date and origin.

#### ITS BEARING ON THE CANON OF SCRIPTURE.

As soon as we have established the foregoing points we awake to the consciousness that we have been traversing the length and breadth of a field of battle; for when we conclude the authenticity or approximate authenticity of any writer quoting Scripture at a period near to that which was suggested above, we have involved ourselves in the great dispute as to the dates and authorship of the accepted Christian Gospels. There is nothing more interesting in the whole range of questions started by this book of Bryennios than the bearing of the

discovery on the received Canon of Scripture; all that may be said about the immersion, quasi-immersion, or sprinkling and pouring, of the initiatory rite of Christian believers, the Sacrificial or non-Sacrificial character of the Eucharist or Thank-meal, the names and characters of the church-officials, is of slight moment compared with the question of the authenticity of the Scriptures; if they are a fraud, *a fortiori* the church is one also. Strange to say, this question has, as yet, hardly been noticed in connection with the new Tract, whether for the reason that the majority of Christian readers do not realize the force or impetuosity of the attack upon the Gospels, or because there is a general preference to the occupation of whitewashing sepulchres and tithing of herbs above that of building a city or defending one that has already been builded.

In determining the questions of the time of publication and rate of diffusion of the Gospel of *Matthew*, for example, the conflict raged hotly round the *Epistle of Barnabas* and certain other Second Century documents; and we shall do ourselves good by tracing the tortuous methods by which intelligent critics attempted to invalidate the canonicity of the Gospels.

We begin, then, by recalling the fact that the so-called *Epistle of Barnabas* (which has been assigned to various dates, ranging from the latter part of the First Century onwards) has been long credited with a distinct quotation from the Gospel of *Matthew*. In chapter iv of *Barnabas* the Latin Version (for the Greek text of *Barnabas* was, until quite recently, lost as far as the first chapters were concerned) contained the following sentence:

“Let us take care that we be not of those of whom it is written—that many were called but few chosen.”

Naturally, the conclusion was drawn that we had here a scriptural quotation; nor was it difficult to determine the origin of the quotation, since the passage is found in *Matthew's Gospel*. The authority and antiquity thus given to the book quoted was assailed in the following manner. It was maintained that the passage was not a quotation from *Matthew*, and the words “it is written” were said to have been introduced by the translator who made the Latin Version. Thus Credner in 1832 said:

"This disputed expression does not exist for us in the original Greek. It would have been easy for the translator to introduce the usual formula, and for internal reasons we shall hold the genuineness of the phrase to be unproved until the contrary is proved."—Quoted by TISCHENDORF, *When were our Gospels Written?* (The Religious Tract Society's ed., p. 90.)

This was certainly an easy method of settling the dispute as to whether Barnabas quoted *Matthew* or not: and it is easy to see how widely such a method might be applied. It almost seems to mean, 'For internal reasons I refuse to be convinced.' Before Credner committed himself on that point he ought to have satisfied himself that there was no complete Greek text of *Barnabas* in existence; and especially he should have negotiated with the monks of Mount Sinai to encourage them in the work which they had begun, the destruction of their Fourth Century Bible, the celebrated Codex Sinaiticus. But let us hear what Tischendorf has to say on this point, for it was one in which he had, as the discoverer of the Codex, a peculiar interest.

"Not long after those words of Credner were written the original Greek text was discovered. While men were disputing in learned Germany as to whether the Latin Version was to be relied upon in this question or not, the original Greek text which was to decide the question lay hid in a Greek Convent in the deserts of Arabia, among a heap of old parchments. While so much has been lost in the course of centuries, by the tooth of time and the carelessness of ignorant monks, an invisible Eye had watched over this treasure, and when it was on the point of perishing in the fire, the Lord had decreed its deliverance. In the Sinaitic Bible, the entire text of this epistle of *Barnabas* has been found in the original Greek. And how does this original text decide this important question? It decides that this expression 'It is written' was first prefixed to this quotation from *St. Matthew*, not by the Latin translator, but by the author himself in the Greek original."

If further evidence had been wanting, it would have been found in the MS. from which Bryennios took the text of the *Teaching*, which contains a complete Greek text of *Barnabas*, and confirms the reading of the Sinaitic Codex in the passage in question. And now, what is the destructive critic to do with the question at issue? Obviously he must change front and maintain that there is, indeed, a quotation in the text of *Barnabas*, but it is taken from some other writer. He is so cer-

tainly sure that the Gospels could not have been received or quoted at the time when *Barnabas* was written, that he must find the quotation elsewhere. The principle is a simple one:

“No birds were flying overhead:  
There were no birds to fly.”

And no Gospels could have been quoted, for there were no Gospels to quote.

The best exponent of this new alternative is the anonymous author of the work entitled *Supernatural Religion*. I do not know how many editions this work has run through (the copy by me is the sixth edition), but I know that a more skilled advocate has never come into the lists upon the questions in debate, and that the multiplicity of editions is the best test of the influence which he has had upon the public mind. Let us see how he approaches the question of the quotations made by *Barnabas*. He begins by depreciating the date of *Barnabas* (which I agree with him has been set too high), suggests interpolation and corruption of text, and, after a good deal of preliminary fencing, and an admission that the old ground of objection was no longer tenable, he settles down to prove that the words “as it is written” are after all only an expression of individual opinion, and are often applied to uncanonical books (as, for instance, to *Barnabas* itself), and that the quotation is not from *Matthew* at all but from the Fourth Book of *Ezra*. But we must let him speak for himself:

“Orelli, afterwards followed by many others, suggested that the quotation was probably intended for one in 4 *Ezra*, viii, 3. *Multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur*,—‘For many are created but few shall be saved.’ Bretschneider proposed as an emendation for the passage in *Ezra* the substitution of *vocati* for *creati*; but, however plausible, his argument did not meet with much favor. Along with this passage was also suggested a similar expression in 4 *Ezra*, ix, 15: *Quoniam, plures sunt qui pereunt, quam qui salvabuntur*,—‘There are more who perish than who shall be saved.’ The Greek of the three passages may read as follows:

*Matthew*, xxii, 14, πολλοὶ γὰρ εἰσὶν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

*Ep. Barn.*, iv, πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

4 *Ezra*, viii, 3, πολλοὶ γὰρ ἐγεννήθησαν, ὀλίγοι δὲ σωθήσονται.

There can be no doubt that the sense of the reading in 4 *Ezra* is exactly that of the *Epistle*; and for the rest, we must not forget that the original



Greek is lost, and that we are wholly dependent on the translations and versions extant, regarding whose numerous variations and great corruption there can be no differences of opinion, etc."—*Supernatural Religion*, Vol. I, p. 240.

Now, it will be observed that in order to evade the acknowledgment of an almost word-for-word quotation, the writer adopts *a*. The unnatural opinion that a passage quoted is most likely to be taken from that one of two given passages which it least resembles; *b*. He thinks it plausible, that if the Latin text of *Ezra* were emended so as to agree with the language in *Matthew*, it would then be possible to maintain that Barnabas quoted *Ezra* rather than *Matthew*, which is indeed plausible enough; and *c*. He imagines that if the Greek text of 4 *Ezra* were recovered, it might show that he was right; concerning which vain hope we can only remind him that an appeal has been made once already in this question to the authority of lost Greek texts and with what result may be seen above.

And now, what light does the *Teaching* throw upon this question? It will have been seen by the previous part of our analysis of the authenticity of the Tract, that the writer of the *Epistle of Barnabas* quotes a treatise which he characterizes by the terms *Knowledge* and *Teaching*; and that it is a written book, and in some sense an authority (since he uses the language ὅσα γέγραπται) and this book is the *Teaching of the Apostles*. Observe, then, that whether Barnabas quotes *Matthew* or not, he quotes a whole section from a Tract saturated with references to the Gospel of *Matthew*. And if this be the case, what becomes of the argument of the writer of *Supernatural Religion*? Nothing is left worth saving, except the statement that the term γέγραπται is sometimes applied to books not included in the modern Canon of Scripture. And the fact of the matter is, that as soon as our eyes are open, we shall not long be persuaded that the quotations in *Barnabas* from the Gospels are limited to a single passage. But into this question we do not desire to enter at present.

But there is another wonderful instance of *nemesis* in the newly found Tract. On p. 249 of the same volume, the author of *Supernatural Religion* expresses himself as follows:

"There can be no doubt that many scriptural texts have crept into

early Christian writings which originally had no place there; and where attendant circumstances are suspicious, it is always well to remember the fact. An instance of the interpolation of which we speak is found in the *Epistle of Barnabas*. In one place the phrase, 'Give to every one that asketh of thee' (πᾶντι τῷ αἰτῶντι σε, δίδου), occurs, not as a quotation, but merely woven into the Greek text, as it existed before the discovery of the Sinaitic MS. This phrase is the same as the precept in *Luke*, vi, 30, although it was argued by some that, as no other trace of the Third Gospel existed in the *Epistle*, it was more probably an alteration of the text of *Matt.*, v, 42. Omitting the phrase from the passage in the *Epistle*, the text reads as follows: 'Thou shalt not hesitate to give, neither shalt thou murmur when thou givest . . . so shalt thou know who is the good Recompenser of the reward.' The supposed quotation, inserted where we have left a blank, really interrupted the sense and repeated the previous injunction. The oldest MS., the Codex Sinaiticus, omits the quotation, and so ends the question; but it is afterwards inserted by another hand. Some pious scribe, in fact, seeing the relation of the passage to the Gospel, had added the words in the margin as a gloss, and they afterwards found their way into the text."

The writer did not know when he wrote this, that he was quoting the *Teaching of the Apostles*, and that the words which he so summarily ejects by means of his theory of the pious scribe, actually stand in the *Teaching*, not indeed in the middle of the sentence discussed, but a little farther back in the text. And, of what use is the marginal-gloss theory as soon as it is proved that the *Teaching of the Apostles* quotes the Gospel of *Luke*? Are we to assume that another pious scribe has been at work upon the text of the *Teaching* to insert the same passage; which, by the bye, being a communistic passage, a comparison of documents shows to have been one of the first things erased or omitted by those who subsequently worked up and commented upon the document?

And again, the very same phenomenon repeats itself, according to our belief, in the *Shepherd of Hermas*, which we have tried to show quotes largely from a book which itself quotes largely from the Gospels. Yet the whole matter of the relations of the *Shepherd* to the Gospels is disposed of in less than two pages by the author of *Supernatural Religion*, who availed himself apparently of an admission of Tischendorf that there were no quotations in *Hermas* either from the Old or New Testament. I cannot understand how Tischendorf

came to make such an admission ; but, at any rate, I shall claim the following: (a) That *Hermas* quotes the *Teaching*. (b) That the *Teaching* quotes the Gospels. And as for quotations from the Old Testament, for the sake of reopening the question, it may be worth while to notice my recent demonstration in the Johns Hopkins University Circulars<sup>1</sup> of an actual quotation made by *Hermas* from the Book of *Daniel*. But for the present we are concerned with the *Teaching of the Apostles*; and we have tried to show the importance of the book in regard to the question of the authorship and date of the Gospels. This is all we can say here: *Destructive criticism finds as little to hope from in the discovery of new documents as do advanced ecclesiastical views.*

<sup>1</sup> No. 30.

Journal of Christian Philosophy  
 Apr 1884

## ARTICLE VII.

### THE PHRASEOLOGY OF *THE TEACHING* AS AN INDEX OF ITS AGE.

BY ISAAC H. HALL, LL.B., Ph.D.,  
 Philadelphia, Pa.

THE more interesting aspects of the words and phraseology of the *Teaching* appear in connection with biblical and patristic documents; especially those which, like the *Two Ways* (adopting Hilgenfeld's identification), the latter portion of the *Epistle of Barnabas*, and Book VII, of the *Apostolical Constitutions*, have a common source with, if not in, the *Teaching*. But these aspects, together with the main critical question as to which document is prior, are to be left generally untouched in this paper. It is proposed here to deal with other matters; to examine the words and their combinations with respect to Greek literature in general, and to see whether any hint or conclusion about the age of the *Teaching* is indicated on that line.

The first point to be looked at is its

#### VOCABULARY.

The length of the whole *Διδαχὴ* is about 2200 words. Its vocabulary comprises about 525 words. Of these all but 43 occur in the same sense in the New Testament. Two New Testament words occur in a sense different from that in which they are employed there, and three phrases (each for a single noun-idea) occur which are not in the New Testament. These words and phrases will be most conveniently taken up alphabetically, as follows:

*ἀθανάτω*, in ch. iv, 7. Frequent in classic Greek, from



Homer down; and the N. T. *ἀθανασία* (also classic) may be said to imply the prior existence and currency of the adjective. But the word occurs twice in the apocryphal portions of the Septuagint; viz., *Wisdom*, i, 15, *δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατος ἐστὶ*; *Sirach*, xvii, 30 (24), *οὐκ ἀθάνατος υἱὸς ἀνθρώπου*.

*αἰσχρολόγος*, in ch. iii, 3. The adjective is quoted in the lexicons from Pollux (Archæologus, circa A.D. 180). But the derived noun, *αἰσχρολογία*, occurs in Xenophon and Polybius, and once in the N. T. (*Coloss.*, iii, 8). It appears not to occur in the LXX.

*ἀμφιβολίαν*, in ch. xiv, 2. Classic, from Herodotus down; though the sense in Herodotus may be deemed a trifle different. Not in LXX.

*ἀνταποδότης*, in ch. iv, 6. Not classic nor in LXX., though the verb and the noun in *-σις* occur frequently in both, as well as in the N. T. The verbal adjective in *-τεον* is classic; and the noun in *-μα* is both classic, and in LXX. and N. T. The word occurs in the parallel passages of the *Duæ Viæ* and the *Epistle of Barnabas*.

*αὐθάδεια*, in ch. v, 5. Classic, especially in the tragedians, from Æschylus down. LXX., *Isaiah*, xxiv, 8 (clause omitted, however, in Roman edition, though in the Hebrew), as a rendering of *יָסַף*. Also, Symmachus, *Eccles.*, iii, 9. The adjective, implied in the noun, occurs in LXX. and N. T. (*Gen.*, xlix, 3, 7; *Titus*, i, 7; 2 *Peter*, ii, 10).

*γογγυσος*, in ch. iii, 6. Quoted in the lexicons from Arcadius (A.D.—?). Also, in Theodotion, *Prov.*, xvi, 28. (The ordinary form appears to be *γογγυστής*, as in *Jude*, 16; Theodotion, *Prov.*, xxvi, 21; and Symmachus, *Prov.*, xxvi, 22.) It occurs in the *Duæ Viæ*, and *Const. Apost.*, in the parallel passage.

*διαφορά*, in ch. i, 1. Classic, frequent. In LXX., *Wisd.*, vii, 20; 1 *Macc.*, iii, 18. The Alexandrine edd. have it also in 2 *Macc.*, viii, 35, where the Roman has (better) *διαφθορά*. The adjective, *διαφορος*, occurs in both LXX. and N. T.

*διγλωσσία*, in ch. ii, 4. Neither classic nor in LXX.; but a word which might be formed from its adjective (when used in the same sense) by any speaker or writer. (See the next word.)

*διγλωσσος*, in ch. ii, 4. Classic, but having there the sense

of *bi-lingual*, or *speaking two languages*; so that the abstract noun would naturally not be found in classic remains. In later classics, the masculine, used as a noun, meant *interpreter*. In the LXX., however, the word occurs in the same sense as here, e.g., *Prov.*, xi, 13; *Sirach*, v, 9 (11), 14 (17); vi, 1 (2); xxviii, 13 (14). Both this word and the preceding one are in the parallel passage in the *Duæ Viæ* and the *Epistle of Barnabas*.

*διγνώμων*, in ch. ii, 4. Not in LXX., but in late classics in the form *δίγνωμος*. (In the corresponding passage in the *Epistle of Barnabas* and the *Duæ Viæ* the common reading is *δίγνωμος*, but the Sinaitic Codex reads *διγνώμων*. The *Duæ Viæ* also has the classic form.)

*διπλοκαρδία*, in ch. v, 4. Not classic, nor in LXX. Apparently only in the passages parallel to this in the *Two Ways*, *Epistle of Barnabas*, etc.

*διψυχήσεις*, in ch. iv, 4. Not classic, nor in LXX. The adjective which it implies occurs in the N. T. (*James*, i, 8; iv, 3), and also in Philo Judæus. This word is retained in the *Epistle of Barnabas*, but changed to *γίνου διψυχος* in the *Const. Apost.* It occurs also in *Herm. Pastor.*, Vis. 4, *μὴ διψυχήσεις*, Ἐρμά; also *Mand.* 9. Also, *Clem. Rom.*, 2 *Epist. Cor.*, 11.

*ἐκπετάσεως*, in ch. xvi, 6. Cited in the lexicons only from Plutarch (A.D. 80). The passage, in *De Sera Numinis Vindicta*, XXII., runs as follows (in Vol. IV, p. 37 of the Tauchnitz ed.): τὰς δὲ θορυβώδεις ἐκείνας ἐκτρεπούμεναι, διεσήμενον (ὡς εἴκειν) συστολῇ μὲν εἰς ἑαυτὰς τὸ δυσχεραῖνον, ἐκπετάσει δὲ καὶ διαχύσει τὸ χαῖρον καὶ προσιέμενον. The subject-matter is the action of certain disembodied souls.

*ἐνδεόμενον*, in ch. iv, 7; v, 9. Frequent, in the same sense, in the classics, from Herodotus down. In LXX., *Deut.*, viii, 9; *Prov.*, xxviii, 27. Other interpreters of the O. T., *Deut.*, xv, 8, also. The common LXX. equivalent for the Hebrew word thus rendered (רָסַם) is ὕστερέω.

*ἐπαοιδός*, in ch. iii, 4. The classic form (in the same sense) is *ἐπωδός*, which occurs in Plato and the Tragedians. The form here occurring is cited in the lexicons as from Manetho, the poet, B.C. 300. It occurs in the LXX., *Daniel*, ii, 27; v, 7, 8 (ed. Tischendorf); *Isa.*, xlvi, 9; *Exod.*, vii, 11, 22; viii, 7, 18. In Theodotion, *Daniel*, i, 20; ii, 2, 27; iv, 4 (7), 6 (9); v, 11.

ἐριστινός, in ch. iii, 2. Classic, from Plato down. Not in LXX.

ζηλοτυπία, in ch. v, 5. Classic, from Æschines to Plutarch. LXX., *Numbers*, v, 15, 18, 25, 29.

θερμῶ (adjective), in ch. vii, 3. Common in all the classics. LXX., *Joshua*, ix, 12 (18); *Job*, xxxvii, 16 (17); and other places.

θράσος, in ch. iii, 9. Common throughout the classics. LXX., *Ezek.*, xix, 7; *Wisdom*, xii, 17; 1 *Macc.*, iv, 32; vi, 45; 2 *Macc.*, v, 18.

θρασύτης, in ch. v, 5. In good classics, as Demosthenes, Thucydides, Aristotle.

θυμικός, in ch. iii, 2. Classic, in Aristotle, etc. Apparently not in LXX., though the noun is extremely common, and the verb, θυμώω, quite frequent.

ιδρωσάτω (MS., ιδρωτάτω), in ch. i, 12. Classic, from Homer down.

νακοήθης, in ch. ii, 6. Classic, in Demosthenes, etc.

κοσμοπλάνος, in ch. xvi, 3. Not classic, nor in LXX. It expresses the idea of *Rev.*, xii, 9; xiii, 14; xviii, 23; xix, 20; xx, 3, 8, 10.

μαθηματικός, in ch. iii, 4. Classic, in a good sense. In a bad sense, only late, and rather post-classical. But the use of *mathematicus* (and other indications) by the Roman writers, would tend to show that the word was used earlier in a bad sense.

μῖσος in ch. xvi, 3. Classic; in Plato, Xenophon, Thucydides, the Tragedians. LXX., 2 *Samuel*, xiii, 15; *Psalms*, xxiv (xxv), 19 (20); cviii (cix), 3 (2), 5 (4); cxxxviii (cxxxix), 22 (21); *Prov.*, x, 12 (13); *Eccles.*, ix, 1, 6; *Ezek.*, xxiii, 29; *Jer.*, xxiv, 9.

μνησικακήσεις, in ch. ii, 3. Classic, from Herodotus down. LXX., *Ezek.*, xxv, 12; *Joel*, iii, 9 (4); *Zech.*, vii, 10; *Prov.*, xxi, 24; *Gen.*, 1, 15; each time representing a different Hebrew word.

οἰωνοσκόπος, in ch. iii, 4. Classic, in Euripides, etc. The derived verb in -έω is more frequent. Not in LXX., but Symmachus and Theodotion in *Isa.*, xlvii, 13.

παιδοφθορήσεις, in ch. ii, 2. Not classic, nor in LXX. Clem. Alex., the *Epistle of Barnabas*, etc., who follow the *Διδαχή*

or a like source, seem to suppose it to represent Scripture; perhaps some such passage as *Levit.*, xx, 13.

*πανθαμάρτητοι*, in ch. v, 10. The classic form, if any occurs, would be, by analogy, *παναμάρτητος*, and mean 'all-sinful.' In that view, it may be considered as a late form. But the form *παντ*- (which actually occurs in editions of the *Epistle of Barnabas*), or *πανθ*-, might also be a classic form, and mean 'in all respects a sinner.'

*παρόδιος*, in ch. xii, 2. Late classic; in Plutarch; Hyperides (early) in Pollux. Not in LXX., though the noun, *πάροδος*, occurs.

*περικαθαίρων*, in ch. iii, 4. Classic; in Plato, Aristotle, etc. LXX., *Deut.*, xviii, 10, *περικαθαίρων τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐν πυρί*; *Joshua*, v, 4, in the sense of 'circumcise.' The cognate (or equivalent) *περικαθαρίζω* is used in *Isa.*, vi, 7, in the sense of 'expiate'; *Deut.*, xxx, 6, *circumcise the heart*; *Levit.*, xix, 23, *circumcise uncleanness*.

*ποθήσεις*, in ch. iv, 3. Classic, frequent from Homer down. LXX., *Prov.*, vii, 15; *Wisd.*, iv., 2; vi, 12 (11); viii, 8; xv, 5, 6.

*πονηρόφρων*, in ch. iii, 6. Not classic nor in LXX, apparently. It occurs in Ecclesiastical writings, and in the parallel passage in *Dua Via* and *Const. Apost.*

*προσεξομολογησάμενοι*, in ch. xiv. 1. Not found elsewhere, apparently, though the verb without *προς*- is common enough in LXX. and N. T.

*πυκνῶς*, adverb, in ch. xvi, 2. Frequent in classics after Homer (who uses *πυκνῶς*). The adjective, *πυκνός*, occurs in LXX. and N. T.

*σιτίαν*, feminine noun, in ch. xiii, 5. Apparently occurring for the first time here.

*συσπῶν*, in ch. iv, 5. Classic, in Plato, Xenophon, etc.

*ὕψηλόφθαλμος*, in ch. iii, 3. Not classic, nor apparently found elsewhere. It is replaced by a paraphrase in some of the parallel documents.

*φαρμακεύσεις*, in ch. ii, 2. In the sense here presented, classic, from Herodotus down. LXX., *Psa.*, lvii (lviii), 6 (5); 2 *Chron.*, xxxiii, 6; 2 *Macc.*, x, 13. In all these cases it has reference to charms or witchcraft; not to poisons.

*φοροεῖς*, in ch. v, 8; xvi, 3. Perhaps in Sophocles. (See



Liddell and Scott's *Gr. Lex.*, s. v.) Later, in Plutarch, *Anthology*, etc.

χριστέμπορος, in ch. xii, 4. Only elsewhere, apparently, in Ecclesiastical writings, as Gregory Nazianzen. It also occurs in the Pseudo-Ignatius, *Ep. Trall.* vi; also in *Ep. Magnes.* ix, where it is explained by the phrase καπηλεύοντες κ. τ. λ., from 2 *Cor.*, ii, 17.

I have verified Bryennios's citation of the above passages. At first I could not find them in common editions of the *Ignatian Epistles*; but they are to be found in Cotelier's *Patres Apostolici* (ed. Wetstein, Amst., 1724). Bryennios does not say that the passages are found in the *Epp. Ign.* in the MS. which contains the *Διδαχή*.

To this list add :

εἰρηνεύσεις in *transitive sense*, which it must have here, in ch. iv, 3. Classic, late, in Dio Cassius and Babrius. Not in LXX. in that sense. The *Duæ Viæ* has the same phrase, in the same sense; but the *Ep. Barnab.* keeps the word intransitive by adding συνάγων.

κατεσκήνωσας in *transitive sense with object of person*, which it must have here, in ch. x, 2. Apparently not in classics. LXX., *Ps.*, xxii (xxiii), 1 (2), εἰς τόπον χλόης ἐκεῖ με κατεσκήνωσεν; *Jerem.*, vii, 11 (12), οὗ κατεσκήνωσα τὸ ὄνομα μου ἐκεῖ ἔμπροσθεν.

Add also the phrases, δευτέρα σαββάτων, πέμπτη [σαββάτων], τετράδα [σαββάτων], all in ch. viii, 1; which do not seem to be classic nor to occur in the LXX, (not even in *Genesis*, i, 8, 23). They occur in *Const. Apost.*, in the parallel passage. This has been the style of naming the days of the week among the Greeks (and the Orientals also), ever since the week was recognized among them. No reason seems to have existed for the use of such phrases among those who wrote the earlier classic Greek. (It may be noted here that παρασκευή, even in the N. T., means *Friday*; retaining its etymological sense only in *John*, xix, 42; and not exclusively or unmistakably even there.) These phrases, moreover, are *names* of the days of the week, and not mere ordinal numberings. For an illustration of the matter, an attempt to translate a Menology or a series of church-lesson captions, will well serve. It will be found impossible to

avoid using the names of the week days without endless ambiguity and confusion. The *δευτεροπρώτῳ* itself, of *Luke*, vi, 1, would scarcely be a greater puzzle than the translator would meet at almost every turn.

To sum up the results of this examination of the extra-N. T. portion of the vocabulary, 30 words are classical; 24 (and perhaps 27) early, 6 later, or contemporary with the N. T.; and one other word is merely a sporadic form for a classic word, with nothing else to indicate its age. The LXX. contains 14 of the words, or 15 if we take the Alexandrine text where the Roman is wanting, the dubious word being supplied by Symmachus, however. Of the N. T. words used in an extra-N. T. sense, one occurs in that sense in both the classics and the LXX, and the other has that sense in the LXX. The three phrases for week-day names certainly come down from N. T. times. There are only twelve words in the list—or in the whole *Διδαχή*—which we are not obliged, on the best of testimony, to pronounce as old as, or older than, the time of the New Testament. Of these twelve, one, *διγνώμων*, is in all probability to be considered old, since it is merely an alternative form for the certainly older *δίγνωμος*; the other, *σιτίαν*, standing alone, would be thought late.

Of the ten remaining, two appear to be unique in the *Διδαχή*. These are *προσεξομολογέομαι* and *ὑψηλοφθαλμος*. For the first, Hilgenfeld conjectures *προεξομολογέομαι*, which makes a better sense, and which a copyist might easily alter to the reading extant. However, the present word is a natural compound, either Christian or Jewish, such as one familiar with either the LXX. or Christian precepts and practice might readily form. (Comp. *James*, v, 16.) The last is one which presents some difficulty. It seems to contain an idea similar to that in *2 Pet.*, ii, 14. In the *Testament of the Twelve Patriarchs* (Second Century), as quoted by Bryennios, there occurs a sentence with some light: *οὐκ ἐπόρνευσα ἐν μετεωρισμῷ ὀφθαλμῶν*. These three words, certainly, show nothing inconsistent with the times of the New Testament itself.

There remain to be considered the following seven: *ἀνταποδότης*, *διγλωσσία*, *διπλοκαρδία*, *παιδοφθορέω*, *πανθαμάρτητος*, *πονηρόφρων*, *χριστέμπορος*. All but the last two are

found in that part of the *Ep. Barnabas* (chs. xviii, xix, xx) which has been thought by many competent persons to be no part of the original Epistle, but added or compiled by some early scribe from another old composition (See, *e.g.*, Cunningham's *Ep. of S. Barnabas*, p. xviii). Most of them occur also in *Const. Apost.*, VII; and three of them, including *πονηρόφρων*, in the *Duæ Viæ*. As matter of criticism, it is pretty certain that the passages of the *Διδαχὴ* in which these words occur, are earlier than the parallels in the *Duæ Viæ* and the *Ep. Barnab.*; while of course the *Const. Apost.* are certainly much later. (The four are not possibly independent.) The *Pastor of Hermas* is too plainly a sermon-like expansion in the parallel passages, to have a shadow of a claim to priority.

But it is not proposed to go into that matter here. All the seven words are such as might easily have been in use among early Christians; or, except *χριστέμπορος* in the same sense, by readers of the LXX. The Greek classics, to be sure, could hardly have had any use for *διγλωσσία* (see above), nor for (*παιδοφθόρος* or) *παιδοφθορέω* in the sense here used, since a *παιδιὰ* was approved of by even Socrates. When he was falsely accused as *τοὺς νέους διαφθείρων*, it referred to matters quite different, as may be seen from Xenophon's *Mem.*, I, ii, 1-8. Of the others, *χριστέμπορος* is the only one which *a priori* might not have been used by Greeks of the better classic period; though there is little likelihood that any of them would be. Both their signification, and the fact that, so far as parallel ideas prevailed, we find other words in habitual use, seem to exclude them from any reasonable probability of being common classic words—unless perhaps in the case of *πονηρόφρων*. But the fact that *χριστέμπορος* and *πονηρόφρων* occur also in the Ecclesiastical writings cannot stand for a moment as an argument against their probable earlier use. The ideas they embody are New Testament ones, and as natural to a primitive Christian as were John Bunyan's strong expressions to him when he felt so terribly evil-minded, and was under that dreadful temptation to "sell Christ."

To sum up: The Vocabulary of the *Διδαχὴ* points clearly to New Testament times, or times not far removed therefrom. Forty-nine fiftieths of it, at least, are proved positively

to belong to a period as early as the New Testament itself, while the residue either speaks with its own voice of early Christian simplicity, or is declared by other voices to be in very early company. None of its words had as yet acquired a meaning that discloses hierarchical connection, or that reveals the developments, for good or for ill, which the church attained already in the Second Century. Its words belong, in form and spirit, to the simple period of primitive Christianity.

Two of its New Testament words, however, may call for some remark: *εὐχαριστία* and *ἀπόστολος*. The first may seem to some to have acquired a sense more technical than it has in the N. T., and to mean *the Lord's Supper* simply. But the transition is not yet complete (except perhaps at the last occurrence of the word in ch. ix., and the word has not lost its meaning of 'thanksgiving', although it is the 'thanksgiving' at (or of) the Lord's Supper. Moreover, that eucharistic service (thanksgiving) is of a character utterly different from the eucharistic liturgy of any other document that has come down to us. A comparison with any, or with all, the ancient liturgies not only shows us nothing like it, but excites our wonder—not that so simple a thanksgiving could be uttered over the broken bread and the cup, when there was little to guide but the simple memories of the first Lord's Supper, but—that, *if* this simple service, or one after its model, was ever in use, so much could ever grow out of it, or such different matter ever replace it, as the ancient liturgies present. It is utterly unlike them all.—As to *ἀπόστολος*, the word was a general one before and apart from any special limitation to the Twelve; and while such an instance remains as that in 2 *Cor.*, viii, 23 (*ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν*), it is plain that it will not do to look upon this word as limited to the Twelve in the N. T., or as bearing here a meaning that can be called at all late in respect to primitive Christianity.

Others might see more apparent exceptions, as *κυριότης* (ch. iv, 1); taking it in the sense of "the word of the Lord"; but proof is needed that such alleged or supposed sense is actual (as a proper definition). The *Const. Apost.* paraphrase this passage; and one of the MSS. of the *Dua Viæ* has Ἰησοῦς Χριστὸς in place of *κυριότης*.



After the Vocabulary, it remains to note the

#### PHRASEOLOGY AND STRUCTURE.

In general, it is all simple, and such as belongs to the easier portions of the N. T. and the LXX., as well as of other writings that remain to show what the Greek language became after its departure from the classic models of greater beauty, and its reception as the language of general intercourse throughout the world. A few hebraisms occur, as might be expected.

This general impression is one of the first that is obtained by reading the whole document. It is not intended here to go through every sentence of the *Διδαχὴ*, and give classic, N. T., or LXX. parallels for every combination of words. It is unnecessary to attend to such points as that the title is a N. T. phrase (*Acts*, ii, 42), with the insertion of the N. T. *δῶδεκα* for form's sake; or that the sub-title has a parallel for the first two words in *2 John*, 9 (*τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ*), while the rest is all good Greek construction and N. T. words, keeping carefully the N. T. use of *διὰ* with the genitive to express agency, a distinction not always observed in the classics, and notoriously neglected by Plato. It is intended here only to point out such special cases as may seem to require proof or comment, leaving the general mass, where affirmative proof is abundant, with the simple assertion here that the phraseology or syntax throughout has LXX. or N. T. or classic parallels or examples, unless otherwise specified. Nor is it intended to discuss the Scripture citations or parallels as such, with a view to determining how far the composer of the *Διδαχὴ* used the N. T. and how much he depended upon tradition. Beyond the particulars here taken up (and perhaps within some of them), a student of the *Διδαχὴ* would be rather burdened than helped. There is little use in accumulating proofs of the obvious.

The particulars noted will be taken up generally in the order in which they occur in the document.

*Chapter i.* The use of the expression "Ways" for mode or character of life, is extremely ancient, and runs through all languages.

The expression *τὴν ὁδὸν τῆς ζωῆς καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θανάτου* occurs in LXX., *Jer.*, xxi, 8.

The phraseology *μία . . . μία* for *ἡ μὲν . . . ἡ δὲ*, or *ἡ μία . . . ἡ ἄλλη*, etc., is justified by various classic expressions; as *ὁ μὲν . . . εἷς δὲ . . . εἷς δὲ* (*Odys.*, III, 421), and *εἷς μὲν . . . εἷς δὲ* (Aristotle).

The use of *μεταξὺ* with gen. after *διαφορὰ* may seem unclassical, but it is after the style of Plato, at least (*Sympos.* 202. a): *ἡ οὐκ ἡσθησαι, οτι ἐστι τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας*. It is also after the style of *Acts*, xv, 9: *καὶ οὐθεν διέκρινε μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν*.

Looking down as far as *ἰδρωσάτω*, we find no phraseology or structure that is not actually found in the N. T., either in *ipsissimis verbis* or in perfect parallel. It is as well to note, however, that the negative shape of the latter clause of the Golden Rule has its parallel in LXX., *Tobit*, iv, 15: *καὶ ὁ μισεῖς μηδενὶ ποιήσης*. Also, that the force of the passive *δίδοσθαι*, as deduced from N. T. usage, does not confine its agency to the persons addressed, but leaves it indefinite.

An apparent exception to these remarks is found in the expression *νηστεύετε δὲ ὑπὲρ . . .*; but it is good Greek, to all appearance. I find only one case at all like it: LXX., *Esther*, iv, 16: *νηστεύσατε ἐπ' ἐμοί*; but *ὑπὲρ* seems used in its own sense, tantamount finally to *Esther's ἐπ'*, though differently shaded. The *Ep. Barnabas* has the verb followed by a genitive of purpose or end: *καὶ ἦν Μωϋσῆς νηστεύων ἐν ὄρει Σινᾶ τοῦ λαβεῖν τὴν διαθήκην κυρίου*.

As to the proverb that closes the chapter, I find no construction foreign to the N. T., except *μέχρις ἄν*; but that occurs in the classics. As to the meaning of the proverb, I am inclined to think that it is as if the money were to burn the fingers, so to speak, till it were given away, or till some needy one could be found.

*Chapter ii.* The expression *οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ κ.τ.λ.* occurs also in the *Dua Viæ*. The wickedness named is often mentioned in the classics, especially the Roman ones. Interesting in comparison, but not perfect in parallel, is LXX., *Wisdom*, xii, 3-7. That the reference is to "antenatal homicide", is confirmed by the quotations made by Bryennios in his note on this clause. The whole structure is a hebraism, after the

common fashion of the LXX. and N. T. For the meaning of *γεννηθέν*, see *Matt.*, i, 20.

The hebraism *παγὶς θανάτου* occurs in LXX., *Psa.*, xvii (xviii), 6; *Prov.*, xiv, 27. For *μεμεστωμένος* followed by a dative, I thus far find no close example, but the construction and nice sense tally.

The hebraism *οὐ μισήσεις πάντα* is one of common structure.

For *περὶ ὧν* with *προσεύξη*, there is a parallel in 1 *John*, v, 16.

Nothing thus far in the syntax shows a date appreciably later than the N. T.

*Chapter iii.* The expression *ὁδηγεῖ πρὸς* I find nowhere else, the usual preposition being *εἰς* (as farther on in the chapter), or *ἐπὶ*; but *πρὸς* is here properly used with its own force, and could not be exchanged for either of the others without modifying the sense. (In *John*, xvi, 13 Tischendorf's text and Westcott and Hort's margin have *ἐν*, but that would be another thing, referring to means or manner, not to the end.)

For *γίνου* in same sense, see (*e.g.*) 1 *Tim.*, iv, 12; *Rev.*, iii, 2; also, plural, *Jas.*, i, 22.

The expression *ἐν* with gen. after *γεννάω* is classic (Aristotle) as well as N. T. (*John*, iii, 4-6; viii, 41, etc.).

The sentence *δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος* occurs (along with the preceding clause and all the rest of the chapter *verbatim*) in the *Duæ Viæ*; but it has a parallel in LXX., *Prov.*, xxix, 17: *καὶ δώσει κόσμον τῇ ψυχῇ σου*. For *κολληθήσεται μετὰ*, with gen. of person, see LXX., *Ruth*, ii, 8: *ὧδε κολλήθητι μετὰ τῶν κορασίων μου*.

The classic character of the last sentence in the chapter is rendered a little peculiar only by supplying the not very common *ἐνεργήματα*; which, however, is the rhetorical flash that prepares for the report and echo of the next clause.

*Chapter iv.* The expression *οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι* has a close, though not exact, parallel in LXX., *Sirach*, xlii, 3 (1): *μὴ λαβῆς πρόσωπον τοῦ ἀμαρτάνειν*. In the next sentence, *πότερον κ.τ.λ.* (if necessary to mention it) has a parallel in *John*, vii, 17.

The next sentence, *Μὴ γίνου κ.τ.λ.* seems based on LXX.,

*Sirach*, iv, 31; and here the *Const. Apost.* have rather returned to the old model than followed the *Διδαχὴ* or the *Ep. Barnabas*.

The adj. *θνητοῖς* in the sense of things befitting mortals, occurs in Euripides, Pindar, etc.

The structure *πᾶν ὃ κ.τ.λ.* occurs in *John*, vi, 37; *Rom.*, xiv, 23 (compare *Luke*, xii, 10, 8).

The expression *ἐν συνειδήσει* occurs in same sense in LXX., *Eccles.*, x, 20.

*Chapter v.* I do not find a strict parallel for *ὣν μακράν*, without *ἀπό*. But I apprehend that the structure is classically good; *μακράν* being adverb as usual, and the genitive being one of separation. But later instances of the construction occur, as Polycarp, *ad Phil.* iii, iv, vi; Clem. Rom. Frag. iv.

It is to be noted that *ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεομενον* has classic parallels, with the signification of turning away from, or abandoning, the object (middle with acc. of object).

I find in this chapter no structure later than the N. T. All is classic, or LXX., or N. T.; and most frequently all three.

*Chapter vi.* The phrase *θεῶν νεκρῶν* has a parallel in Clem. Rom., 2 *Ep. Cor.*, iii, *ἡμεῖς οἱ ζῶντες τοῖς νεκροῖς θεοῖς οὐ θύομεν*; but the idea is not foreign to the LXX. E.g., *Levit.*, xxvi, 30: *καὶ θήσω τὰ κῶλα ὑμῶν ἐπὶ τὰ κῶλα τῶν εἰδώλων ὑμῶν*. Also, *Epist. Jeremiah*, i, 26, *ἄλλ' ὥσπερ νεκροῖς τὰ δῶρα αὐτοῖς παρατίθεται, τὰς δὲ θυσίας αὐτῶν ἀποδόμενοι οἱ ἱερεῖς αὐτῶν καταχρῶνται*. And verse 70, *τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῇ ἐν κήπῳ ράμνῳ, ἐφ' ἧς πᾶν ὄρνεον ἐπικάθηται, ὡσαύτως δὲ καὶ νεκρῷ ἐρριμένῳ ἐν σκότει ἀφωμοίωνται οἱ θεοὶ αὐτῶν ξύλινοι καὶ περίχρυσοι καὶ περιάργυροι*. The force of these passages comes out all the stronger by comparing them with the preceding verses.

*Chapter vii.* The first unusual expression is *εἰς ἄλλο υδὼρ βάπτισον*; since the "other water" must be the liquid of baptism, and the use of *εἰς* with *βαπτίζω*, except to characterize the purpose or end of the baptism, must be rare. (Even in Josephus *Ant. Jud.*, X, x, 4, *βεβαπτισμένον εἰς ἀναισθησίαν καὶ ὕπνον*, the liquid was wine, and the stupidity and sleep were the result.) Still, the structure is found in Strabo XII, v, 4 (ed. Meineke), Plutarch, and Hippocrates (besides later writers).

The phrase *πρὸ μιᾶς ἢ δύο* is apparently late; occurring in



Ælian and Plutarch, though *πρὸ πολλοῦ* (absolute) is used by Herodotus.

*Chapter viii.* Everything in this chapter looks rather to a time (or use) of Christian *παράδοσις* than of written documents. The addition of the doxology—a different one from that of N. T. MSS. or editions—is simply supplying at the end of the Lord's prayer what is put at the end of the other prayers in this document (see chaps. ix, x). It is also the doxology added (in substance or form) to prayers in Clem. Rom. (*e.g.*, 1 *Ep. Cor.*, xxii).

The *τὴν ὀφειλὴν* in the Lord's prayer agrees with no N. T. MS. known.

The structures in this chapter are all N. T. or classic.

*Chapter ix.* The use of *ἐπάνω*, as here, in the sense of *over* simply, though rarely if ever found in the classics, is not uncommon in the LXX., sometimes where it implies *upon*, but generally implying *above*. *E.g.*, *Gen.*, xxii, 9; *Isa.*, xiv, 13, 14.

The phrase *ἀμπέλου Δαβὶδ* may have been derived from *John*, xv, perhaps with an idea added from *Isa.*, xi, 1. The thought appears enlarged later in Clem. Alex. (as quoted by Bryennios at this place): *οὗτος [ὁ Ἰησοῦς] ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἶμα, τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβὶδ ἐγχεάς ἡμῖν*; whence it appears that the vine was not David himself.

*Chapter x.* The phrase *οὗ κατεσκήνωσας* has been partly treated of above. *οὗ* must be (most naturally) for *ὅ*, by attraction. Bryennios's note<sup>1</sup> at this place is shown, by the references above given, to be incorrect.

*Chapter xi.* The hebraism in *καὶ πάντα . . . οὐ πειράσετε* is manifest, but of a common sort. A difference is to be noted between the prophet who speaks in the Spirit, who is neither to be tested (tried) nor made the subject of inspection (discernment), and the one farther on, who is not to be judged at the bar of the Christian community. The latter is *δεδοκιμασμένος*, which is the old term (Demosthenes, Lysias, Xenophon) for examination or scrutiny, as for office, enlistment in the cavalry service, etc. This hints that the congregation, formally or informally, were (in a measure, at least) the judges of the qualifications of their ministers.

<sup>1</sup> *τουτέστιν, ὃ ἐνέγραψας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, κατασκευάσας ἐν ἡμῖν· κατασκευνοῦν γὰρ τι που ἢ ἐν τινι οὐχ εὔρηται.*

Ἀπὸ . . . τρόπων γνωσθήσεται is a good classic structure ; ἀπὸ denoting on the one hand less direct agency than ὑπό, and, on the other, more remote or indefinite source than ἐκ.

Ὅρίζων for *appoint*, and τράπεζαν for *meal*, are both good classic and N. T. words for their respective purposes.

The hebraism πᾶς . . . οὐ is evident, and common. Perhaps the nearest English equivalent idiom would be : " And no prophet will appoint a meal [i.e. for the needy] and eat of it [himself] ; otherwise, he is a false prophet."

κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν has its structural parallel in *Acts*, xxv, 9 ; *1 Cor.*, vi, 1, 6 ; while μετὰ Θεοῦ has its parallel, at least nearly, in *1 Cor.*, vi, 6, 7 ; but if a different sense is taken, the expression is still good Greek. With ἐπί, the following genitive denotes the tribunal adopted ; with μετά, it indicates either propriety (as jurisdiction), or concern in the matter. This clause (μετὰ Θεοῦ κ. τ. λ.) and the following probably refer to such matters as *1 Kings*, xiii, and to the extraordinary doings of the prophets, which the Jewish people seem not to have dared to question, provided the prophet had authority. (See, e.g., *Mark*, xi, 28.)

*Chapter xii.* Δοκιμάσαντες is the old classic word, applied in the case of examination or scrutiny for office, enlistment as a soldier, etc., noted in ch. xi.

Δεξιὰν καὶ ἀριστεράν is probably to be explained by *2 Cor.*, vi, 7 ; *2 Tim.*, ii, 7, rather than *Jonah*, iv, 11 ; and is to be taken as referring to understanding in every direction. If it refers merely to ability to distinguish good from evil, the classics might help us, though their basal ideas in the matter (i.e., of lucky and unlucky) seem a long way off from those here presented. *Matt.*, xxv, 31-46 may give some light here. The Syriac writers sometimes called the power of Satan, as exercised in this world, " the power of the left hand" ; i.e., of those who shall go to the left in the Day of Judgment.

The idiom προσέχετε ἀπὸ with genitive, is N. T. (*Matt.*, vii, 15 ; x, 17 ; xvi, 11 ; *Luke*, xii, 1 ; xx, 46).

*Chap. xiii.* While there is no structure found in this chapter that does not occur in either the classics or the N. T., it is to be noted that the ideas of the sentence αὐτοὶ . . . ἀρχιερεῖς ὑμῶν occur later, expanded after a rather hierarchical fashion. (See

Bryennios's note, with citations there given.) Here, the thought is simple, borrowing only from the O. T. and the gospel. (I see no note of *time* in the use of the word ἀρχιερεῖς.) To the gospel, indeed, the phrase κατὰ τὴν ἐντολὴν seems to apply. (Comp. chap. xv, and the Scripture citation in this chap., which corresponds with *Matt.*, x, 10.)

*Chapter xiv.* In this chapter the pleonasm κυριακὴν δὲ Κυρίου seems a little strange; but if it is nothing more than a pleonasm, no special consequence follows. If it was intended to make the distinction stronger between the first day of the week and the Jewish sabbath, it would not be very different from other early ideas. Compare *Ep. Barnabas*, xv, where the Lord's Day is distinguished from the sabbaths, new moons, etc. If this is the correct idea, the genitive is emphatic, and has reference to something like the new creation, or ἄλλου κόσμου ἀρχὴν of *Ep. Barnabas*.

*Chapter xv.* The first paragraph shows a primitive state of things in its matter; the word χειροτονέω, for instance, being retained in its N. T., if not its classical sense. (Philo and others of the later writers agree with the N. T. in the sense of this word.) Also, the higher or divine appointment of the "prophets and teachers" seems to be assumed as still recognized by the people. This marks a very early period; and makes us think of the time when Jesus was called διδάσκαλος. The 'prophets' here are still deemed successors of the ancient ones (compare ch. xi), and by no means subordinate to the "bishops and deacons."

In the second paragraph (3), for the combination ἀστοχοῦντι κατὰ I do not find a corresponding example, but it seems entirely natural; taking the participle as absolute (as the word is sometimes used in the classics), and omitting the genitive, or the περὶ governing a following noun, which is commonly used to express the *corpus delicti*.

*Chapter xvi.* The very natural phrase, perfectly consonant with classic structures, ὅσφύες . . . ἐκλύεσθωσαν, seems to have no parallel in the N. T., and scarcely a nearer one in the LXX. than *Gen.*, xxvii, 40, καὶ ἐκλύσῃς τὸν ζυγὸν αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ τραχήλου σου; or *Josh.*, x, 6, μὴ ἐκλύσῃς τὰς χεῖράς σου; or *Gen.*, xlix, 24, ἐξέλθῃ τὰ νεῦρα βραχιόνων χειρὸς αὐτῶν.

The phrase κτίσις τῶν ἀνθρώπων (or its precise equivalent

in the same sense) seems also absent from earlier writings; but it is quite natural, except that older analogous examples would make the genitive *subjective*, which it cannot be here. But *κτίσις* has here one of its common N. T. senses, and is quite properly *limited* by the genitive.

The phrase *σωθήσεται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος* is readily explained from classic usage, as "[though (or, even)] under the curse itself." The translation, "from under the curse itself", *taken strictly*, would be in accordance with Homeric usage, but not pertinent. It is justified, however, in ordinary English as equivalent to the other rendering; the "from," in that case, being considered only as a means of emphasis, and not as strictly marking the mode, or the *a quo*, of deliverance.

*τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας* presents no strangeness in structure, whatever be the nicety of construction or interpretation.

It would be easy, but it would be a voluminous work, to furnish classic, or LXX, or N. T. parallels, in vocabulary or structure, for the passages which have been passed over without special mention. The proof would be found most ample. But granting that as fact, enough has been said to show that nothing in this line of investigation discloses the slightest point against the extremely early age of this composition. With more attention to the comparison of parallel N. T. passages, where the origin of both must be the same, it would appear with much greater clearness that the whole air of the document is more redolent of oral teaching than of a written New Testament. For all that appears in the Vocabulary or Structure, the document might have been written before the books of the N. T. were all committed to writing.

Did not the length of this paper preclude, some reasons would be given for supposing the composition to be not Egyptian; but the subject must be left with barely the hint.



Journal of Christian Philosophy  
April 1884

## ARTICLE VIII.

### COMMENTS ON *THE TEACHING*.

By ELIJAH R. CRAVEN, D.D.,

Pastor of the Third Presbyterian Church, Newark, N. J.

THE last and greatest 'find' in Patristic literature is *The Teaching of the Twelve Apostles*, or as it may be styled the *Didachē*. That it is a genuine work, certainly not later than the first part of the Second Century, is abundantly shown by both external and internal evidence, the latter being the stronger. The external evidences will not be considered in this Article: the internal will appear in the progress of the discussion.

The document, it may at once be remarked, is principally valuable because of its *omissions*; and it is because of these omissions, in comparison with the full statements of other documents of acknowledged antiquity, that, chiefly, its genuine antiquity becomes manifest. It is in place here to say that it forms the staple of Book VII of the *Apostolical Constitutions*, and also of chapters xix and xx of the *Epistle of Barnabas*. It is said, also, to be the substratum of the *Apostolic Epitome*. From a comparison of these works, Krawutzky is said to have presented to the public, in 1882, what now manifestly appears to be a remarkable reconstruction of the document.

The *Didachē* may be conveniently divided into four parts—viz.: I. Practical, chaps. i-vi, with portions of xii, xiii, and xiv; II. Liturgical, chaps. vii-x, with a portion of xiv; III. Ministerial, chaps. xi-xv; IV. Eschatological, chap. xvi, with the prayers of chaps. ix and x.

And here, before particularly considering the divisions just mentioned, attention should be called to the grand omissions.

There is nothing save in connection with the matters mentioned, that can properly be styled doctrinal. Nothing is declared concerning the Divine Attributes, the Trinity, twofold Nature of Christ, the Atonement, the Sacrifice of Christ, the Work of the Spirit, Regeneration, Faith, or Sanctification. The only allusion to the Trinity is in the direction that the catechumen shall be baptized into the name of the Father, and the Son, and the Holy Ghost. Jesus is spoken of as Jesus Christ (without the article); the Lord; the Son or Servant (*παῖς*) of God; the Son of David. The Book in its general tenor, its declarations and its omissions, singularly resembles the Synoptical Gospels and the Epistle of *James*.

The absence of all doctrinal teaching may possibly be explained on the hypothesis that there was at the time of the composition of the *Didachē* an extant Creed—the first six chapters of this Book treating of the *Agenda*, the *Credenda* being elsewhere provided for. And yet, there is a difficulty in the adoption of this hypothesis arising from the fact that there is no allusion to any such Creed in the directions concerning Baptism. These directions, which are contained in chap. vii, seem to contemplate the reading of the preceding chapters to the catechumen as the sole preliminary for the ordinance. This absence of all requirement that the catechumen should receive instruction in the faith before baptism, and also that he should make a formal confession of faith as a prerequisite thereto, is the more conspicuous in view of the fact that Book VII of the *Apostolical Constitution*, of which the *Didachē* is largely the substratum, does contain a version of the (so-called) *Apostles' Creed* to be used as a Confession before Baptism, together with general directions concerning the instruction of candidates for the ordinance.

Attention will now be given to the particular divisions of the document.

## I. PRACTICAL.

The first six chapters treat of the "Two Ways," namely, those of Life and Death. Under the former are set forth the virtues to be practised; under the latter, the sins to be avoided. The scheme presented is remarkably complete and Evangelical.

The ideas are largely those of our Lord as set forth in the Synoptical Gospels, the language is similar to that of Jesus as recorded especially in *Matthew*. It would seem as though the Gospel of the Evangelist just named, or a Gospel either written or oral on which that of *Matthew* was framed, was in the possession of the writer of the *Didachē*.

Some of the counsels, however, strike us with surprise; as, for instance, the following (here *italicized*) in ch. i:

"Bless them that curse you, and pray for your enemies, *and fast for them that persecute you.*"

And again, a long evangelical exhortation concerning charity, which embodies the following,

"Give to every one that asketh thee, and ask not back; for to all the Father wills that there be given of his own free gifts,"

Closes with the words:

"But concerning this, also, it hath been said: Let thine alms sweat in thy hands until thou know to whom to give."

In the notes (p. 32) of Professors Hitchcock and Brown this is characterized as, "A very graphic injunction of carefulness in giving." This interpretation seems to be in direct contradiction of the preceding injunctions, and also of that in ch. xii:

"And let every one that cometh in *the* name of *the* Lord be received, and afterward ye shall prove and know him; for ye shall possess understanding right and left."<sup>1</sup>

Either, as it seems to me, the concluding sentence mentioned above, introduced as it is by the adversative *ἀλλά*, is the opinion of some teacher with whom the writer of the *Didachē* did not agree; or else there is an error in the text. As favoring the latter alternative is the fact that the original word translated 'sweat,' *ἰδρωσάτω*, is a correction by Bryennios for the term *ἰδρωτάτω*. If the idea of 'scalding' 'burning' or 'itching,' begetting the desire to get rid of the alms in the hand, could be given to the original term, this exhortation would be consistent with the other directions.

The counsels in ch. ii,

<sup>1</sup> See also ch. iv.

"Thou shalt not corrupt boys, . . . thou shalt not kill a child by abortion nor put it to death when born,"

Point to a horribly depraved state of society—a state, alas! largely reproduced in the present day.

The exhortations

"Thou shalt not use magic arts" (ch. ii),

"Be not an augur; . . . nor an enchanter, nor an astrologer" (ch. iii),

Indicate the belief of such practices as existing.

The counsel against being a "purifier (*περικαθαίρων*)" has reference to some practice not now clearly understood.

The exhortation in ch. iv,

"If thou have *it*, thou shalt give by thy hands a ransom [*λύτρωσιν*] for thy sins,"

Has been objected to as savoring of legalism. There is here a manifest reference to the Septuagint of *Daniel*, iv, 27 (24), where the sentence occurs "*καὶ τὰς ἁμαρτίας, σου ἐν ἐλεημοσύναις λύτρωσαι.*"

In ch. iv, counsel is given to *slaves* [*δοῦλοι*]. As in the New Testament, slavery is recognized as an existing institution, without approbation or expressed condemnation.

In the last sentence of ch. vi, the partaking of food offered to idols is expressly forbidden as "a worship of dead gods." There is here a manifest variance from the teaching of the Apostle Paul, in *1 Cor.*, viii, 1-13; x, 18-28, who declares that, in itself, such partaking was not sinful, and forbids it only under certain circumstances. This is one of the indications that the *Didachē* proceeded from the Jewish side of the church, that the writer was not acquainted with the *Epistles* of Paul.

## II. LITURGICAL.

Chapters vii-x are Liturgical. Four ordinances are treated of, namely, Baptism, Fasting, Prayer, the Eucharist.

1. *Baptism*.—The chapter on Baptism, ch. vii, will probably be the source of great controversy both on the mode and the subjects of that ordinance. While some of its sentences are preserved in Book VII of the *Apostolic Constitutions*, many are omitted, many added, and several materially altered. In the



latter work there are two distinct parts devoted to this ordinance:—one general, ch. xxii, corresponding with ch. vii of the *Didachē*; another, chs. xxxix and xlv, which sets forth the precedent instructions to be given the catechumen, the Creed to be adopted by him, the mode of administering the ordinance, the prayers to be used, etc. The directions in the *Didachē* on the entire subject are not merely simple but meagre. No directions are given concerning the examination of the candidate or questions to be propounded; no Creed is set forth to be recited. The simple direction is that after the reading to the catechumen the preceding six chapters, he is to be baptized “Into the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit.”

As to the mode, it seems to be manifest that, whilst affusion was, under certain circumstances, permitted, the one ordinarily contemplated was either entire immersion, or affusion whilst the feet of the candidate were placed in water. The directions are, ‘Baptize (1) in [*ἐν*] living, or running water; (2) if thou hast not running water, into [*εἰς*] other water; (3) if thou canst not in [*ἐν*] cold then in [*ἐν*] warm; but (4), if thou have neither, pour out water upon the head thrice.’ The conjunctive force of these interchanged prepositions, *ἐν* and *εἰς*, seems to imply an entrance *into* the water, either by immersion, or by placing the feet therein according to the idea exemplified in the ancient iconographs.

That a quantity of water sufficient, at least, for the immersion of the feet was contemplated in the first three alternatives seems to be required by the fourth.

The direction is, “If thou hast neither, pour water upon the head.” The word *neither* refers either to the *cold water* and *warm water* of the immediately preceding alternative, or to the *running water* and *other water* of the two preceding alternatives. It matters not to which we regard the reference as made. Take either—“If thou hast neither *cold* water nor *warm* water, then pour water.” This is nonsense unless something more than the mere possession of *cold* water or *warm* water was contemplated. In like manner, we have nonsense in the second reference unless we suppose something more contemplated than the bare possession of water. “If thou hast neither *running* water nor *other* water, then pour water.” If the baptizer had neither *run-*

*ning* water nor *other* water, how was he to pour water? We can escape from nonsense only by hypothesizing that the last alternative supposes an inability to obtain water sufficient for the ordinary mode of administering the ordinance.

There is one other matter of interest which may not be omitted in this connection, and which has a possible bearing on the mode contemplated, at least as showing that a considerable quantity of water was ordinarily required for the ordinance. The third direction is, "If thou canst not in cold then in warm." There is a difficulty here. Had the position of the adjectives been reversed, had the sentence read, 'If thou canst not in warm, then in cold,' there would be no difficulty, but as it reads there is one. The direction seems to imply that if *cold* water could not be obtained, *warm* might be. But, according to the ordinary use of the terms, if a man has *warm* water he can always obtain *cold* by letting the former stand in the open air. These adjectives, *ψυχρόν* and *θερμόν*, must have been used in some peculiar sense not now appreciated. May it not be that by *cold* water is intended that of an outside cistern, by *warm* that of a bath? As tending to confirm the affirmative of this question, it may be noted that the first meaning given by Liddell and Scott to *θερμός* is, "*hot*, of the gentle heat of baths."

It is manifest that naught else than a trine affusion upon the head, into the name of the Father and of the Son and of the Holy Ghost, was regarded by the writer of the *Didachē* as absolutely essential to the ordinance of Baptism. That this simple affusion was not the ordinary mode of administration is also manifest. Nothing decisive can be gathered from the document as to whether the whole body of the candidate was to be immersed or his feet to be placed in water. The true idea of this sacrament, and the essential mode of administration, are not to be determined from this document, but from the Scriptures. Into the discussion of the mode as contemplated in the Word of God it is not in place here to enter.

It deserves special notice that nothing is said as to the meaning or effect of baptism. The sole allusion to the *effect* is at the close of the eucharistic service, ch. ix, where the unbaptized are prohibited from communing on the ground of the declaration of our Lord, "Give not that which is holy to the dogs."

But the practice of the primitive church in a far more important matter than that of the mode of baptism will seem to some to be indicated in the *Didachē*—namely, that the ordinance was administered only to catechumens, to those who had reached years of discretion. Manifestly the Baptism of ch. vii, the only chapter in which the ordinance is treated of, is that of those who act for themselves. It is true that no reference is made to any vows taken by the candidate or to any Confession made by him; but the first prescription of ch. vii, that the preceding chapters should be read to him before baptism, and the last, "Thou shalt command the baptized to fast for two or three days before," forbid the idea that the baptism of infants could have been contemplated therein. The writer of this article believes that the doctrine of Infant Baptism is deducible from Scripture. To the Inspired Oracles we must look for its defence.

2. *Fasting*.—The second ordinance to which reference is made is Fasting, in ch. viii. Not only are occasional fastings commanded, as by this baptizer and catechumens before baptism, and on other extraordinary occasions, but regular fasting on the Fourth Day of the week and the Preparation [*παρασκευήν*]. It may well be questioned whether the practice of the primitive church here set forth is not more in accordance with the teachings of our Lord, *Matt.*, vi, 16–18; ix, 15; xvii, 21; and the practice of the Apostles, *Acts*, xiii, 2, 3; xiv, 23; *1 Cor.*, vii, 5; than with our modern Protestant custom in this regard.

It may here be remarked that the manifest allusion to the Pharisees under the term "hypocrites" (See *Matt.*, vi, 16), and the use of the term Preparation for the Sixth Day of the week, are amongst the indices of a Jewish origin of the document.

3. *Prayer*.—The third ordinance mentioned is Prayer. Concerning this it is to be observed: *First*, That the only private prayer treated of, and apparently the only one contemplated, is the Lord's Prayer; *Second*, That this prayer was to be offered three times a day; *Third*, That the form as given, which differs but slightly from that given by Matthew, concludes with a doxology, nearly, yet not exactly, the one we find in the *Gospel*. In the *Didachē*, the word "kingdom" is omitted.

The appearance of this doxology, it may be remarked, can hardly be regarded as indicating that it formed part of the Prayer as originally delivered by our Lord. A similar doxology appears at the close of each of the eucharistic prayers. It may have been a mere liturgical addition.

4. *The Eucharist*.—The fourth ordinance is that of the Lord's Supper in chs. ix, x. This was styled the Eucharist, and was apparently observed, principally if not altogether, as an eucharistic or thanksgiving service. The first thing that strikes us is the absence of all allusion to the ordinance as a commemoration or symbolization of the death of Christ, and all allusion to the sacrificial nature of his death. In the absence of such allusions there can, of course, be no doctrine of transubstantiation in it.

The cup is first administered (comp. *Luke*, xxvii, 17); then the bread, styled simply τὸ κλάσμα, *the broken*. With the administration of each element a thanksgiving is connected, and with the latter a prayer also for the church. At the conclusion, ch. x, there is another thanksgiving for temporal and spiritual mercies, and another prayer for the church. Reference will again be made to these prayers in the conclusion of this Article.

The language used in the thanksgivings and prayers seems to have been prescribed. Not only is it said in reference to both the initial and concluding thanksgiving, "Thus give thanks [οὕτως εὐχαριστήσατε]," but at the close of the latter we find the direction, "But permit the prophets [inspired ministers as will appear] to give thanks as much as they will." This permission of enlargement seems to confine the ordinary minister to the use of the form written.

It would seem from ch. xiv, that the administration of the Eucharist took place, according to the custom of the Apostolic Church, every Lord's Day. The administration was to be preceded by a confession of sins. Reconciliation between parties at variance was strictly enjoined. None but baptized persons were permitted to commune.

The additions to the order of administration in the *Apostolic Constitutions* were much more in accordance with the modern, and it may be added the scriptural, idea of the Sacrament. The whole service, as set forth in the latter work, is not only eminently Evangelical, but infinitely richer than the one in the



*Didache.* The same may be said concerning the order for the administration of baptism, with the exception of the prescription for the anointing with oil and the ceremonies connected with the anointing.

### III. MINISTERIAL.

Chs. xi to xv, with the exception of xii and xiv, treat of the  
• Ministry.

1. *Of Apostles and Prophets.*—At first glance these would seem to be different names for the same office, since the apostle is spoken of as a “prophet in ch. xi, “And let the apostle, when he goeth forth, take nothing except bread *to suffice* until he lodge; but if he ask money, he is a false prophet.” The reverse is not true, however; some prophets are distinguished from *apostles*. The apostle might lodge in the same place only a single day, or at most two, ch. xi; the mere prophet, however, might, according to ch. xiii, settle in a particular place; “Every true prophet that wisheth to reside among you, is worthy of his food.” From this it appears that whilst every apostle was a prophet, every prophet was not an apostle.

The prophets (using the term in its generic sense as including the apostles) were inspired. They were those who spoke in spirit [*ἐν πνεύματι* without the article] and were not to be judged, as to their *utterances*, by men. Manifestly the prophetic office was that contemplated by Paul in 1 *Cor.* xii, 28 and xiv.

Judging the *utterances* of prophets (i.e., true prophets) was an unpardonable sin. In ch. xi it is written, “And every prophet who speaketh in spirit [*ἐν πνεύματι*] ye shall not try nor judge, for every sin shall be forgiven, but this sin shall not be forgiven.” This is in accordance with the words of our Lord,

“Verily, I say unto you, All sins shall be forgiven unto the sons of men, and blasphemies wherewith soever they shall blaspheme: but he that shall blaspheme against the Holy Ghost hath never forgiveness, but is in danger of eternal damnation [*or sin*]: because they said, He hath an unclean spirit.”—*Mark*, iii, 28–30.

The forbidding of judgment was confined to the *utterances* of *true* prophets, and the sin consisted in attributing utterances under the inspiration of the Holy Ghost, to a devil. This is evident not only from the nature of the case, but also from the

immediately following directions as to the mode of trying one who professed to be a prophet of the Lord. He was to be tried, not by his words, but by his works,

“Not every one, however, that speaketh in spirit, is a prophet [i.e., a true prophet], but *only* if he have the ways of *the* Lord. From their ways, then, shall the false prophet and the prophet be known.”

The words just quoted remind us of the words of our Lord,

“Beware of false prophets . . . ye shall know them by their fruits.”—*Matt.*, vii, 15.

And words of the beloved disciple,

“Beloved, believe not every spirit, but try the spirits whether they are of God; because many false prophets are gone out into the world.”—*1 John*, iv, 1.

And also of the commendation bestowed upon the Church of Ephesus,

“Thou hast tried them which say they are apostles, and are not, and hast found them liars.”—*Rev.*, ii, 2.

The apostles were probably ministers of the class of true apostles whose existence is implied in *Rev.*, ii, 2; not of the Twelve, but itinerant, inspired teachers. What were their special prerogatives or duties above those of mere prophets are not set forth in the *Didachē*. It has been suggested that they were in the primitive church, before the preparation and multiplication of written Gospels, inspired declarers of the oral gospel. For the performance of this work, continuance in one place for a single day would be sufficient. On this point, however, nothing can be positively determined. One thing is manifest, the itinerating apostles could not have been diocesan bishops.

The ordinary ministers of the church were Bishops and Deacons (ch. xv), the two orders recognized in the New Testament and by Clement of Rome. The *Didachē* knows nothing of Prelacy. Nor does it set forth a system of church government accordant with what is generally known as Presbyterianism, that is, the association of contiguous churches under the government of a Presbytery, and Presbyteries themselves subject to the authority of larger ecclesiastical bodies. There is nothing in the *Didachē* necessarily inconsistent with the exist-

ence of such association; and, on the other hand, there is nothing to show that such association existed. As in the case of baptism, the principles of church government must be deduced from the Scriptures.

The only ordination of bishops and deacons apparently contemplated is appointment [*χειροτονήσετε*] by the church, ch. xv. If it be contended that *χειροτονήσετε* means *ordination by the laying on of hands*, still, for aught that appears from the *Didachē*, it is ordination by the church.

Bishops and deacons are spoken of as rendering "the service of prophets and teachers," ch. xv. Are we to understand by this that there were two classes of prophets, the one inspired and the other not? Or, that some of the settled ministry might be inspired and so rank with prophets, and that others were mere teachers, uninspired? The latter seems to be the true idea, the more especially as ch. xiii recognizes that prophets might be settled in particular churches.

Prophets were to have the first fruits for their support, ch. xiii. What proportion thereof is not stated. No provision seems to have been made for the ordinary ministry. It is declared in ch. xiii, "If ye have no prophet give (the first fruits) to the poor." From this it also appears that a church might be without a settled prophet.

#### IV. ESCHATOLOGICAL.

Chapter xvi, together with the eucharistic prayers of chs. ix and x, are eschatological. The entire field of Last Things is not traversed. The teaching beginning with the exhortation, ch. xvi,

"Watch for your life; let your lamps not be quenched, and your loins not be loosed, but be ye ready; for ye know not the hour in which our Lord cometh,"

Is substantially that of Jesus as recorded in *Matt.*, xxiv; *Mark*, xiii, and *Luke*, xxi. The series of awful events foretold the multiplication of false prophets and corrupters; the decay of love; the increase of lawlessness; persecution; the appearance of the false Christ, doing signs and wonders; the period of fearful trial; the appearing of the signs of the truth, an opening in

the heaven, the trumpet's sound, the resurrection of the righteous dead,—culminates in the coming of the Lord upon the clouds of heaven. And this coming, as is implied in the eucharistic prayer of ch. x, is to be succeeded by the gathering of the church into the Kingdom or Basileia.

This concluding chapter is specially valuable in view of its bearing on the subjects of the period of the Second Advent, the special Resurrection of the righteous dead, and the Millennium. These subjects are so intimately connected that it is difficult to treat of them separately.

In the concluding note of their edition of the *Didachē*, Professors Hitchcock and Brown write as follows:

"The document concludes with a vision of the Lord coming upon the clouds of heaven, and all the saints with him. The resurrection is of the dead, *νεκρῶν*, though 'not of all the dead.' Not a word is said of any second resurrection. If there is to be a second resurrection, it is only implied. Of course, no interval is indicated. Premillenarianism, accordingly, is not directly, perhaps not even indirectly, taught. Following the lead of the New Testament, as in *Matt.*, xxiv, 31, and in *1 Thess.*, iv, 13-18, our document may, after all, only be emphasizing the resurrection of the righteous."

In an article, recently published in *The Independent*, the present writer remarked on this note:

"It is freely admitted that Premillenarianism is not 'taught' in the chapter referred to. But, is it too much to claim that, the editors themselves being witnesses, it is *suggested*? If not, why was the note written? In point of fact nothing is directly taught in the document concerning a Millennium (by that name) at any period, either before or after the Second Advent. But it must be manifest to every careful reader that the teaching is utterly inconsistent with the now prevalent doctrine concerning the Millennium—namely, that it is to precede the coming of the Lord."

The word Millennium, as is well known, is a Latin term, meaning simply *a thousand years*. It is a generic term, indicating a period of a thousand years of any kind either of blessedness or misery,—a term that has been employed by Latin theologians, and their successors in the Western Churches, to indicate the period of righteousness and blessedness foretold in *Rev.*, xx, 1-6. John, in prophetic vision, beheld the resurrection of a portion of the dead, which he styled "the first resur-



rection," the subjects of which "lived and reigned [ἐβασίλευσαν] with Christ *a thousand years* [χίλια ἔτη]."

Now, using the term Millennium in the specific sense in which it is employed in the present day, it must be manifest to every thoughtful student of the *Didachē* that its writers could not have believed that such a period of peace and blessedness as it connotes was to precede the Advent of the Lord.

Chapter xvi begins with the exhortation,

"Watch for your life; let your lamps not be quenched, and your loins not be loosed, but be ye ready; for ye know not the hour in which our Lord cometh."

The succeeding words all point to increasing wickedness in the world and in the church, and to a period of fiery trial which was to be terminated by the Coming of the Lord accompanied by the risen saints. If the writers of the *Didachē* believed in an earthly period of righteousness and blessedness, a *Millennium*, it must have been one which they regarded as subsequent to the Advent. On this point there cannot be a rational doubt. Pre-millenarianism may not be affirmed in the document, but most certainly Postmillenarianism is impliedly denied.

But did they believe that there was to be such a period as is now indicated by the term 'Millennium'? The evidence that they did so arises from several considerations. It will be impossible, of course, at the close of so extended an Article as this to present a full discussion of this important subject. No more can be done than to indicate lines of thought.

1. The first point that will be mentioned is the allusion at the close of the eucharistic prayer of ch. x to the gathering of the saints at the Coming of the Lord into the Kingdom or Basileia :

"Remember, Lord, thy church, to deliver it from every evil and to make it perfect in thy love; and do Thou gather it from the four winds, the sanctified *church*, into thy Kingdom, which Thou hast prepared for it. . . . Maranatha [Our Lord cometh]. Amen."

In this connection should be read also the prayer of ch. ix :

"Just as this broken bread was scattered upon the hills, and was gathered together and became one, so let thy church be gathered together from the ends of the earth into thy Kingdom."

The authors of the *Didachē* manifestly did not apply the

term 'Kingdom' to the church in its pre-Advent condition; the church was to be gathered into the Kingdom at the Coming of the Lord. The line of thought pursued is apparently that of Jesus in his eschatological discourse on the Mount of Olives, in which He teaches that a period of trial is to be followed by the Advent, and this by the establishment of the Kingdom. On this last point see the passages,

"When ye see these things know that the kingdom of God is nigh at hand."—*Luke*, xxi, 31.

"Then shall the kingdom of heaven be likened unto ten virgins," etc.; —*Matt.*, xxv, 1. "Inherit the kingdom prepared for you."—verse 31,

It may here be remarked that in this special use of the term the *Didachē* agrees with all extant patristic writings previous to the civil establishment of the church by the Emperor Constantine. The writer of this Article has been unable to discover a single passage in these writings in which it is applied to the pre-Advent church.

It may, however, be questioned whether the authors of the *Didachē* used the term 'Basileia' to denote an *earthly* condition of the church. That it is used in Scripture as indicating an earthly state, at least in its first stage, seems to lie on the surface. The presumption certainly is that it was so used in the *Didachē*.

2. The second point that will be noticed is the declaration concerning a special resurrection of the saints at the Advent. The document reads,

"And then shall appear the signs of the truth; first, *the* sign of an opening in heaven, then *the* sign of *the* sound of a trumpet, and third, *the* resurrection of *the* dead; not of all, however, but as was said: The Lord shall come and all the saints with Him."

In their comment on this passage, the editors above quote this remark,

"Not a word is said of any second resurrection, it is only implied. Of course, no interval is indicated. . . . Following the lead of the New Testament, as in *Matt.*, xxiv, 31, and in *1 Thess.*, iv, 13-18, our document may, after all, only be emphasizing the resurrection of the righteous."

It is, of course, manifest upon reading that no second resurrection is mentioned in the *Didachē*, and, of course, that no interval is indicated. But is it not equally manifest that the language

employed could scarcely have been used had not some interval been contemplated? The language is,

"Third, *the* resurrection of *the* dead; not of all, however, but as was said: The Lord shall come and all the saints with Him."

It is unnatural to suppose that such language would have been employed merely to emphasize the fact of the resurrection of the righteous.

The form of expression used by the editors certainly suggests the idea that, in their judgment, in *Matt.*, xxiv, 31, and *1 Thess.*, iv, 13-18, the resurrection of the righteous is merely emphasized. It is true that did these passages stand alone they might be interpreted as consistent with such an idea. But they do not stand alone; and to determine "the lead of the New Testament" we must consider them in connection with other texts bearing on the same subject. There are several classes of passages which give significant instruction on this point.

(1). Those in which Jesus and the Apostle Paul speak of a special resurrection which is to be striven after, and which is characterized as a resurrection *from* the dead [*ἐκ νεκρῶν*]. Our Lord declares (*Matt.*, xx, 35):

"They that attain that world [*αἰῶν*] and the resurrection from the dead [*τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν*] neither marry nor are given in marriage."

The language of the Apostle Paul is exceedingly strong; he declares that his great striving was that he

"Might attain [not as in King James' version, *to the resurrection of the dead*, but] to the resurrection *out from among* the dead (*εἰς τὴν ἐξ ἀναστάσεως τὴν ἐκ νεκρῶν*,"—*Phil.*, iii, 11).

(2). A second class of passages is, *Acts*, xxiv, 15, in comparison with *1 Cor.*, xv, 22, 23. In the former the Apostle Paul declared that he believed in a resurrection of *all* the dead, "both of the just and unjust;" in the latter he speaks of "*orders*" in the resurrection, "Christ the first fruits, afterward they that are Christ's at his coming." It is true that he does not specify the third order. It is, however, scarcely possible to resist the conclusion that the resurrection of these was to take place at "the end." And this conclusion is enforced by the fact that the res-

urrections of the first and second orders are separated by an interval, certainly, of nearly two thousand years.

(3). The third class of passages is, *Rev.*, xx, 4-5 in comparison with all those that have already been mentioned. In the passage in the *Apocalypse* John writes of *two* resurrections separated by a thousand years, during which period the subjects of the former reign with Christ on the earth (cf. *Rev.*, v, 10). Those subjects are described as possessing the characteristics of the persons mentioned in *Matt.*, xxiv, 31, *1 Thess.* iv, 13-18, and *1 Cor.*, xv, 23; and manifestly the resurrection contemplated must be *out from among* the rest of the dead.

In view of all these Scriptures it may safely be claimed that "the lead of the New Testament" favors the idea of two resurrections—the first that of the saints to reign on earth with Christ, at the period of the Advent, the second that of the unjust after a considerable interval. The teaching of the *Didachē*, so far as it goes, is manifestly consistent with this view. It is not claimed that the Scriptures quoted were in the hands of the authors of the document. Indeed, it is probable from the lack of direct quotation from them, that at least the *Epistles to the Corinthians* and the *Apocalypse* had not been written at the time of its composition, but the doctrines of Christ and his Apostles, which we have in Gospels and Epistles, were well known in the churches and were constantly affirmed by inspired prophets.

Again, it may be remarked that the presumption is that the authors of the *Didachē* were familiar with the doctrine of Christ and his Apostles.

3. The two-fold presumption arising from the foregoing considerations is heightened by the probable source of the concluding words of the sentence which sets forth the last of the great events accompanying the Advent.

"Third, *the* resurrection of *the* dead; not of all, however, but as was said: The Lord will come and all the saints with Him."

The quotation is probably from *Zech.*, xiv, 5, where it is written,

"The Lord my God shall come, and all the saints with Thee."

But the Advent spoken of by the Prophet is to be followed by a period of earthly blessedness and glory. In a succeeding verse we read (xiv, 10),



"In that day shall there be upon the bells of the horses, Holiness unto the Lord; and the pots of the Lord's house shall be like the bells before the altar."

This is the period of the Kingdom foretold by Prophets and Apostles, and by the Lord himself.

In conclusion it may be remarked :

First.—The entire style of the Book, its simplicity, its accordance in doctrine with Scripture, its freedom from errors which we know sprung up early in the church, manifest its great antiquity. At the same time its accordance in thought with Scripture, coupled with the lack of quotation from the Scriptures as we have them, seems to indicate a composition in the First Century, before the writing of our extant Gospels and Epistles.

Second.—The question has been asked, What is the importance of such a Book? As well might it be asked what is the importance of Lexicons, Commentaries, Books of Travel in Bible Lands, Cotemporaneous History. These are not inspired Scriptures, and yet they are of importance in the elucidation of Scripture. And beyond this, the *Didachē*, hoar with antiquity, and written whilst the recollection of the oral teachings of Apostles and apostolic men yet lingered with the church, though not itself inspired, yet, by its accordance with our extant Scriptures, bears most important testimony to their authenticity and the purity of their transmission.

PROF. EGBERT C. SMYTH says, in his article on the "Teaching," in the *Andover Review* :

"It will not do to repudiate such testimony and fall back simply on the New Testament. It is a question of the meaning of the New Testament. And if, as all Baptist scholars have done indefatigably, it was right to use sub-apostolic and later testimony when it favored immersion as the only mode, it cannot be wrong to use it when it disfavors immersion. If it was fair to press it before, it cannot be fair to ignore it now."

To this *The National Baptist* replies :

"Baptists hold that the commands of our Lord are to be followed implicitly, and though they may use the testimony of later writers when it concurs with what the Lord taught, it cannot be for a moment expected that they would admit that testimony when it goes counter to his authority, nor can they be justly accused of unfairness in so doing."

But Professor Smyth is right. It is not a mere question of obedience to "the commands of our Lord," as our contemporary must know, but is "a question of the meaning" of his command, as Professor Smyth says. Everybody admits that *baptize* originally meant to *dip*. But everybody does not admit that in our Saviour's time in Palestine it meant to *dip*. It is a question of interpretation whether it still means simply to *dip*, or whether it had acquired the ecclesiastical and technical sense of performing the ceremonial cleansing required in the Jewish law, and which was not always by dipping. Judith, a famous stickler for Judaism and its observances, when in the camp of Holofernes, went every night to the ravine, by Bethulia, and "baptized" herself by, or at, ἐπί, the fountain there. The question of interpretation here comes up again. Was this a dipping *into*, *eis*, or is the word *baptize* here used simply to designate the ordinary Jewish purification which the pious Jewess was careful to perform every night to wash away the ceremonial defilements of the Pagan camp? *The National Baptist* has no right to assume that the word *baptize* necessarily means to dip, and to use other Greek authorities simply to enforce the meaning when they agree with it, or to reject them when they differ. The proper way is to read the story of Naaman's baptism (according to the Septuagint) and Judith's, and that of the "Teaching," and of Cyprian, and to study the pictures of the Catacombs, to find out impartially, if it is a matter of importance, what the word really means.

A LONG article, discrediting the extreme antiquity of the "Teaching of the Apostles," is contributed by Prof. J. C. Long, of Crozier Seminary, to *The National Baptist*. He would put it at a date as late as, or later than, the Apostolic Constitutions. And he refuses to allow that the passages in the latter which it has in common with the "Teaching," were borrowed from it. We do not think it likely that any other scholars will take that view. Development does not run from the larger and more complex to the shorter and simpler. Professor

Long makes one new and interesting point, by which he attempts to discredit the recognition of the Teaching by Clement as Scripture. Clement quotes a passage found in the "Teaching" apparently as Scripture. He says :

"Such a one is called a thief in Scripture. It says, therefore, Son, be not found a falsifier, for falsehood leads to theft."

Professor Long insists that the active verb translated "it says," is used impersonally by Clement for *it is said*, and that the "Scripture" reference is to Christ's language about "thieves and robbers," and not to the quotation immediately following, which Professor Long supposes to be taken from the same source from which the "Teaching" takes it. We only say that it is more natural to suppose that, whether we translate the verb actively or passively, the quotation which follows would equally be from the "Scripture" spoken of, and that Scripture the "Teaching," which we are expressly told was regarded by some as Scripture. We thank Professor Long for what he says of our first publication :

"THE INDEPENDENT did its work well, and those who have followed have added very little to our stock of information."

They have added much, however, to our understanding of its relations to the other literature of the early Church.

The first careful and intelligent discussion of the new document from a Baptist source is in *The Canadian Baptist*. But Canada has one admirable Baptist historical scholar, Professor Newman, and we naturally guess that his hand is in it. The writer says :

"Justin Martyr, about the genuineness of whose 'Apology' there is no dispute, wrote at about the date to which this document is attributed. He is perfectly clear on immersion of believers preceded by fasting and prayer, but makes no allowance for sprinkling even in the absence of a sufficiency of water. Again it was not absolutely certain that trine immersion was introduced so early as the middle of the second century. Some have supposed that it was introduced after the beginning of the controversies on the Godhead. If this document be genuine, and as early as supposed, it must have been introduced at the very latest soon after the close of the apostolic age. In the East, from whence this document comes, trine immersion has been kept up from that day to this; so there could have been no motive, it would seem, for forging the passage permitting sprinkling when a sufficiency of water could not be obtained for immersion. It is hard to believe that this was more than a hypothetical case."

*The Canadian Baptist* proceeds to show how formalism had begun to blossom, as seen in the repetition of the Lord's Prayer and the fasts on Wednesday and Friday. This looks, it thinks, like a period later than the first half of the second century, especially as Justin Martyr, "in his very minute account of the Lord's Supper," gives no formal prayers to accompany it. The writer is inclined to think the document of a later date than Bryennios and Harnack allow, and suspects it may belong to the third quarter of the second century, and be "a product of the Montanistic movement."

... Professor Boice, of the University of Chicago, gives the following translation of the seventh chapter of the "Teaching," which is much commended in those Baptist circles which go for an immersionist translation of the Bible:

"And concerning the immersion, thus immerse ye. Having previously spoken all these things, immerse into the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit in running (literally, living) water. But if thou hast not running water, immerse into other water; and if thou art not able (to immerse) in cold (water), (then immerse) in warm. But if in respect to both (cold and warm water), thou hast not the means, art unable (to immerse), (then) pour out water thrice into (the direction of) the head into the name of the Father and Son and Holy

Spirit. But before the immersion, let the one who immerses, and the one who is immersed, and if any others are able, previously fast; and thou shalt command the one who is immersed to fast one or two days beforehand."

There is no great gain from this translation, however; for in the sentence immediately following, the "pouring" is called "immersion," and the person who pours and the candidate poured upon are included among the "immersers" and the "immersed," who are to fast. Whether translated *immerse* or *baptize*, the word had evidently come to have a technical use, to include any form of the ordinance, like the German *taufen*, which originally meant to dip.

#### BISHOP BRYENNIOS' "TEACHING OF THE TWELVE APOSTLES."<sup>1</sup>

*From "The Andover Review" April 1884*

THROUGH the kindness of Professor J. H. Thayer, D. D., in apprising us of the arrival in this country of an advance copy of Bishop Bryennios' new volume, and by the favor of Dr. Ezra Abbot of Cambridge, who has placed this copy at our service, we are able to give our readers an early account of it, accompanied by a translation of the exceedingly interesting and important document to which it is mainly devoted. For this translation we are indebted to Rev. C. C. Starbuck.

The editor of the work before us is a very accomplished scholar. In earlier years he acquired the English language, and was also a student in one or more of the German universities. He was present in at least one of the Bonn Conferences of Old Catholics, and in various ways has maintained connection with western men and western thought. In 1875 he published a volume which contained a brief account of a manuscript discovered by him in the Library of the Most Holy Sepulchre in Phanar, that is, the Greek quarter of Constantinople, and a new and complete text, derived from this codex, of the First and Second Epistles of Clement to the Corinthians, with elaborate prolegomena and notes. The discovery was greeted with great enthusiasm on account of its intrinsic importance, its indication of a revival of scholarship in the Greek

<sup>1</sup> ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλογισμὸν καὶ σημειώσεις, ἐν οἷς καὶ τῆς Συνόψεως τῆς Π. Δ., τῆς ὑπὸ Ἰωάνν. τοῦ Χρυσοστόμου, σύγκρισις καὶ μέρος ἀνέκδοτον ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου, ἀπὸ ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΒΡΥΕΝΝΙΟΥ, μητροπολίτου Νικομηδείας.

"Οὐδὲ μὴν διὰ τὸν λέγοντα προκαταγινώσκτον ἀμαθῶς καὶ τῶν λεγομένων, . . . ἀλλὰ τὰ λεγόμενα σκοπητέον, εἰ τῆς ἀληθείας ἔχεται." (ΚΛΗΜ. ΑΛΕΞ. ΣΤΡΩΜ. λόγ. ε', σελ. 647.)

Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1883, τύποις Σ. Τ. Βούτουρα. [Σελ. 8, ρμθ', 75. Τιμᾶται φράγκων 5.]

[TEACHING OF THE TWELVE APOSTLES, from the Jerusalem manuscript, now published for the first time, with prolegomena and notes, together with a collation and unpublished part of the Synopsis of the O. T. by John Chrysostom, from the same manuscript, by PHILOTHEOS BRYENNIOS, Metropolitan of Nicomedia.]

"What is said must not be decided against ignorantly on account of him who says it, . . . but it must be looked at to see if it keep by the truth." (Clem. Alex., Strom., lib. vi., p. 647.)

Constantinople, S. T. Boutoura, 1883. [Pp. 8, 149, 75. 5 francs.]



Church, and as an omen of possibly even better things to come. The Library where the treasure was found is in a monastery belonging to the Patriarchate of Jerusalem. It has not been closed to scholars in search of manuscripts. That in a place thus frequented a codex of such importance should be so lately discovered excited at once, to use the language of Bishop Lightfoot, "a hope of future discoveries in the domain of early Christian literature . . . in which the most sanguine would not have ventured to indulge before." Scholars noticed with pleasure also Bryennios' announcement of a purpose speedily to publish from the same manuscript a new text of the Epistle of Barnabas, and of the longer recension of the Ignatian Epistles, and some may have wondered what might possibly be hidden under the words "Διδαχὴν τῶν δώδεκα Ἀποστόλων, φύλλ. 76 α μέσον—80," which the discoverer printed in a table of contents of the codex. But fewer still, if any, have anticipated the result which is now assured. The learned editor, we trust, will still be able to fulfill his purpose respecting the Epistles of Barnabas and Ignatius, but no one will regret that he has turned aside from this work and devoted seven or eight years to the task of reproducing with worthy erudition what proves to be a document of unique and superior value for the history of the Church in a period at once the most obscure and the most eagerly scanned of any in its history since the first creative age.<sup>1</sup>

The codex in which the "Teaching" stands is described by Bryennios in his edition of Clement. It is a parchment folio, containing 120 leaves of small octavo size (19 centim. in length, 15 in breadth). The writer signs himself "Leon, notary and sinner," and states that he completed his work in the month of June, 6564, — that is, A. D. 1056. The "Teaching" follows Second Clement, and precedes the Epistle of Mary of Cassobelæ and twelve letters of Ignatius.

In the Introduction to the volume before us the editor discusses the general significance of the "Teaching;" its author; for whom it was written; against whom, and when; its identity with the "Teaching" referred to by the early ecclesiastical writers; the many sagacious auguries of modern criticism; the relation of the "Teaching" to the "Apostolic Constitutions" and to the "Epitome of the Canons of the Holy Apostles;" its authority and sources.

<sup>1</sup> Bishop Bryennios has generously furnished the various readings of MS. C to Bishop Lightfoot for his promised edition of Ignatius, to Professor Funk for his edition of the same (*Op. PP. Ap. II.*, 1881), and to Hilgenfeld for his second edition of Barnabas (1877). Besides the matter specified on the title-page the volume before us contains a noteworthy list, from the MS., of O. T. Scriptures, and fifteen pages upon the Epp. of Clement and the Ep. of Barnabas.



It is impossible within the space and time at our command to follow our erudite guide into the details of this discussion, but we will endeavor to indicate its method and more important conclusions, and to offer a few suggestions which may be of service to those of our readers who are not familiar with the ground it covers.

The work bears two titles. The first appears to be an abridgment of the second and from another hand. Even the second refers not to the whole book, but to the first six chapters. The writer does not intend to represent the Lord as teaching directly, for He is repeatedly spoken of in the third person. Nor the Apostles. For it is one and the same person throughout who speaks, as is indicated by the oft-recurring phrase, "my child." Nor is there any claim or hint that the writer is himself one of the Apostles. No name of real or reputed author is given. The "Teaching" stands in this respect in marked contrast with the "Epitome" and the "Constitutions," which love to parade the Apostles as speaking in person. It refers its injunctions to the Lord and his Apostles, but with a beautiful simplicity foreign to other works of its class. There are not a few indications that the author was a Jewish convert, but however this may be he is evidently a Christian in piety and citizenship, simple and unlearned, knowing nothing beyond the Scriptures and the sacred tradition of the Apostles, from which he prepared this book that the simple might be apprised of the true Apostolic teaching and flee from those who would lead them astray.

The "Teaching" is written for catechumens, — principally Jewish converts, — who were to be taught and learn the first six chapters before baptism that they might know to what life they were called, and how they should live in the world as disciples of Christ. It is specially noteworthy that the "Teaching" does not address itself directly to persons exercising liturgical and didactic functions, but only obliquely and without any appearance of instructing them.

Against what errors and deceivers is the "Teaching" directed, and when was it written? It is not to be supposed that it has no reference to its own time. In answering this question Bryennios quotes at length from the account given by Clement of Alexandria (Strom. iii. 4) of certain early Antinomians, also from utterances of writers of the second century against the Montanists; but finally concludes that the allusions in the "Teaching" to false prophets, and other errorists are too indeterminate to require any more developed tendencies than meet us prior to the outbreak of Montanism.

Unlike those who combated the Antitactæ and the Montanists, the author of the "Teaching" mentions no names of any he may be opposing, and enters into no controversy with them, but is satisfied with setting forth with great simplicity the teaching and tradition of the Lord and his Apostles. From these indications Bryennios infers that the "Teaching" was composed between A. D. 120 and 160. "Moreover," he adds, "in diction and style and cast of thought the "Teaching" seems rather to be like the simplicity of the Apostolic Fathers, and nothing occurs in it suggestive of a later date."

Evidence is next adduced to show that the newly discovered "Teaching" is the work mentioned by ancient ecclesiastical writers. Eusebius mentions, with the Epistle of Barnabas, a book called the "Teachings of the Apostles." Athanasius enumerates among works "not included in the Canon but appointed by the Fathers to be read by those who are now coming and wish to be instructed (*κατηχέσθαι*) in the doctrine of piety" a work "called 'Teaching of the Apostles.'" Nicephorus of Constantinople not only gives the same title, but mentions 200 as the number of lines in the manuscript. The work in hand contains 203. Thus in title, purpose, and size it corresponds to these ancient testimonies.

Eusebius, in putting it among the *νόθα*, or spurious books, implies that it had been regarded by some as genuine and inspired, and it evidently was so esteemed by the learned and laborious Clement of Alexandria, who quotes from it as Scripture.<sup>1</sup>

Eusebius says "Teachings," and Athanasius "Teaching." But this variation is unimportant. Epiphanius uses indifferently the singular or plural form in speaking of the "Constitutions." Bryennios thinks that Rufinus also refers to the "Teaching" in an allusion which has lately been supposed to refer to the "Epitome."

In passing to the relations of the newly discovered work to the "Apostolic Constitutions," Bryennios pays a deserved tribute to modern criticism. It has divined many things now assured by his discovery. Particularly it has discerned that the seventh book was a distinct work before it was combined with the rest, and Bickell conjectured that its compiler and the author of the "Duæ Viæ," or "Epitome" (discovered in modern times, and much resembling the seventh book of the Constitutions), both had before

<sup>1</sup> Strom. I. 24 : "οὗτος . . . κλέπτης ὑπὸ τῆς Γραφῆς εἴρηται· φησὶ γοῦν· 'Υιέ, μὴ γίνου ψεύστης· ὁδηγεῖ γὰρ τὸ ψεῦσμα πρὸς τὴν κλοπὴν.'" ("Such an one is called a thief by Scripture. It says, therefore, 'Son be not found a liar, for the lie shows the way to the theft.'") Cf. the "Teaching," ch. iv.

them a third document which they used as a source. This supposition is now verified.

We have not space, nor is it necessary, to follow our author into his comparison of the "Teaching" with the seventh book of the "Constitutions." The case is perfectly plain. It is easy to see at a glance just how the fabricator went to work.

From this point Bryennios advances to a conclusion which reverses the generally accepted theory of the relation of the seventh book to the preceding six. It has been supposed that the former is of later date than the latter, and is an abridgment of them. Bryennios argues, on the basis of a careful comparison of the two parts, that the reverse is true in both particulars. The redactor first wrote the seventh book on the basis of the "Teaching," and then composed, by expansion, the preceding six, and finally added the eighth. The whole proceeds from the "Teaching," which is followed closely in many passages, and is the "type and example and prototype, so to say, of the 'Constitutions.'" The work is done smoothly and fluently, but with superfluous and annoying repetitions, of which the compiler shows himself to be conscious, alleging that reiterated admonition may lead some for shame to give heed. The materials for enlargement are derived from the Scriptures, the writings of the Apostolic Fathers, and, as Drey thinks, from an ancient liturgical book from some part of the East. In point of antiquity the seventh and the eighth books appear to excel, so that we might be tempted to say there were three authors. In reality, however, the whole has been brought into its present shape by one writer. This author Bryennios regards as from the East, a contemporary of the Arian heresy, between which and the orthodox he shows a disposition to mediate by using everywhere the theology of the older writers respecting the Son. For this reason the decision of the Trullan or sixth Ecumenical Council, rejecting the "Constitutions," appears the more just, and it is confirmed by the judgment of the patriarch Photius.

Bryennios thinks that his theory will find universal acceptance. It is certainly a brilliant and masterly generalization, and will command at once the attention of scholars. Difficulties suggest themselves which, so far as we have observed, he does not notice. But whether they are insuperable or not can only be determined by an examination not possible in the brief time in which the "Teaching" has been in our hands.

After considering the relation of the "Teaching" to the "Epitome," — which he thinks was composed by way of amusement sub-

sequently to the "Constitutions," — and the authority given to it by various early ecclesiastical writers, the editor notices quite too cursorily its sources, particularly the "Epistle of Barnabas," and the "Shepherd," and concludes with a synopsis of its contents. We may be permitted here not only to congratulate him upon his happy discovery, but to thank him for the labor he has expended in making it available to others. He has edited it with an accuracy, thoroughness, and clearness which will command the highest respect. His subject is a difficult one, but he has mastered it.

"Cui lecta potenter erit res,  
Nec facundia deseret hunc, nec lucidus ordo."

It remains for us within the space available and under the limitations of a too brief opportunity of examining so weighty a document, to answer as we may some of the more important questions it suggests, and to point out in certain relations the special value of its testimony.

1. When was the "Teaching" written? We see no reason for questioning the date assigned by Bryennios. All the evidence, and it is not slight, points unmistakably to a time anterior to the outbreak of Montanism and the appearance of the great leaders of Gnosticism. The document belongs to the literature of the Sub-Apostolic Church, and may have been written in either of the first decades of the second century.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> The relation of the "Teaching" to the "Shepherd" of Hermas and the "Epistle of Barnabas" deserves a more careful investigation than it receives in the volume we have been reviewing. If, as seems probable, it shows a use of the "Shepherd" this will do much to strengthen the position of Zahn, Schaff, and others who assign to this work a date within the Apostolic age. The use of materials which appear in Barnabas is undeniable. But it is chiefly confined to chapters which are not given in the old Latin version, and which are seriously disputed as interpolated, though the later criticism has offered a tolerably successful vindication of their genuineness. The coincidence between this part of the "Epistle" and the "Teaching" is very extensive, including not only many words and phrases but successions of sentences. The arrangement, however, of precepts and prohibitions is for the most part very dissimilar, especially in the account of the "way of life." This will be readily seen by the following table, which gives the order of thirty-nine parallelisms from "the way of life" as set forth in the two works : —

T.	B.	T.	B.	T.	B.	T.	B.	T.	B.	T.	B.
1	1	8	20	15	5	22	37	29	33	36	4
2	16	9	14	16	7	23	35	30	26	37	34
3	32	10	23	17	21	24	11	31	19	38	38
4	9	11	6	18	22	25	15	32	25	39	39
5	8	12	17	19	28	26	27	33	24		
6	10	13	12	20	29	27	30	34	3		
7	18	14	13	21	36	28	31	35	2		



2. The early date of this document imparts special value to its use of Scripture. This is in perfect accord with that familiar to students of the Apostolic Fathers. The gospel is referred to in the singular number, and is invested with divine authority. Two of our Gospels, Matthew and Luke, are freely used. Chapter iv. shows a reminiscence of Acts iv. 32, and the Eucharistic prayer, in its appropriation of the word *πάῖς* (servant), as applied to David and Jesus, reminds us of a similar use in the prayer recorded in Acts iv. 22-30, as well as in the prophecy of Zacharias. There is an interesting coincidence with 1 Thess. v. 22, in the opening of chapter iii.: "Flee from every evil thing, and from everything the like thereof," and a specially important one with Ephes. vi. 5, 9, in ch. iv. 1 Pet. ii. 11, and Tit. ii. 12, may possibly be combined in the precept, "Abstain from fleshly and worldly lusts."

The order in Barnabas is very obscure and confused; in the "Teaching" it is natural, logical, easily intelligible. It is not supposable that even an unskillful writer would throw the beautiful arrangement in the "Teaching" into such hopeless anarchy if he had it before him while composing. It is supposable that an author guided by a definite, didactic purpose and of clear head might rearrange the materials given confusedly in Barnabas. And yet when we attempt to realize this process, and think of the author of the "Teaching" as employing it, we are in difficulty. The method seems too mechanical to comport with the freshness, spontaneousness, movement, and ease apparent in the result. Criticism, moreover, has been embarrassed in maintaining the integrity of Barnabas by the peculiarities of diction and style in the chapters whose contents correspond with portions of the "Teaching," and has found support in the use of a chapter not thus corresponding but which is closely connected. All the phenomena are accounted for by supposing that both writers wrote near each other and used common materials, which were taking shape in the rapidly developing catechetical and missionary work of the Church, each arranging and expanding them according to his purpose and ability. The scheme of "the two ways" is not original to either. We are reminded of the classic story of Prodicus in the "Memorabilia," and still more of familiar passages in the law and the prophets, and in the Gospel of Matthew. (Jer. xxi. 8; Deut. xxx. 15-19; Ps. i. 6; Matt. vii. 13, 14; 2 Pet. ii. 15.) Bryennios refers also to similar representations in "Baruch," the "Shepherd," the "Clementines," and the "Testaments of the Twelve Patriarchs." It looks as though a conception so readily adapted to didactic purposes early gathered about it appropriate materials, which were worked up on the basis of the Decalogue, and, where the Christian spirit prevailed, by a free use of the Sermon on the Mount and other preceptive instruction both oral and written. The number of coincidences between "Barnabas" and the "Teaching" is very great, and the latter seems to have used the former. But we doubt whether the dependence is so pure and simple as might at first sight be thought. In any event the "Teaching" may have been written soon after the Epistle. If this was written, as seems probable, before the close of the first century, the "Teaching" need not be regarded as later than the opening decades of the second. Matthew's Gospel is cited in Barnabas.

At the same time there is the same amount of variation in the use of Scripture, with consequent uncertainty as to the exact source, which stamps the literature of the early period in which we believe that the "Teaching" was composed. The use of the Old Testament and its Apocrypha we have not room to notice. One passage is cited, apparently with the respect due to a writing deemed authoritative, which cannot be traced to any Scripture or other known work. Here, too, we are reminded of the early Christian authors.

3. General authority and value of the "Teaching." It has no religious authority in the strict sense of the word. Clement refers to it as "Scripture," but this cannot be pressed even as respects his own opinion. Athanasius clearly distinguishes it from canonical books, and there is no evidence that it was ever regarded by any church, or in any locality, as of direct Apostolic origin. Its authority for us is simply that of a witness. It has in this regard an inestimable value. But a just appreciation of its worth requires that its testimony be carefully weighed. We may not accept a local usage, however early, as of necessity an Apostolic tradition, nor a particular stage of knowledge as a complete representation of church doctrine, nor a single document, however highly esteemed, as a sufficient exponent of the universal faith. Invaluable in certain directions, the "Teaching" is historically unimportant in others. Particular discrimination and intelligence are required in arguing from its silences.

4. Doctrinally, the position of the "Teaching" is not Ebionitic. Yet its Christology is comparatively undeveloped. Written as a practical rule for catechumens, we should not expect anything like an exposition of the Christian faith. Due account must be taken of the fact that it refers explicitly to religious instruction outside of its own limit, and has much to say of prophets and teachers. It is rich in its statement of the Christian law of life, recognizes the essential Christian revelation of God as Father, Son, and Holy Spirit, and, in one passage, seems to point to the atonement of Christ, and yet, as compared with the Epistles of Polycarp, Ignatius, Clement, or even Barnabas, it has surprisingly little of distinctive Christian doctrine. These writers were not penning treatises on any article of faith; they were dealing with questions of church administration and polity; still the evangelical spirit finds frequent utterance. The "Teaching" is pitched on a lower key. It seems to connect directly with the first stage of Christian belief as it took form in the Jewish Church. Many indications point

to Egypt as the place of its origin. The Christianity of that region, there is reason to suppose, did not originate from the Pauline mission. It may have felt but slowly, especially away from Alexandria, the influence of the Apostle John. The church at large soon learned to connect its Apostles' Creed with the rite of baptism, and though in the formation of the old Catholic Church something was lost from Paulinism, much was also gained over Jewish Christianity. It is not enough to teach even catechumens what they shall do; it is at least equally important to point out the sources of spiritual strength. The type of Christianity reflected in the "Teaching" might easily develop into more or less Jewish and legal methods in ritual, polity, and doctrine. It was beginning apparently, when this work was written, to be conscious that its prophets needed looking after.

5. Baptism. Pedobaptists have made great use of the Jewish feeling about children as inheritors of covenant blessings. Here is a manual for Christians largely won, it would seem, from Judaism, and there is no allusion to Infant Baptism! It cannot be said that this is what might be expected in a work prepared for catechumens, for such a limit is exceeded in other particulars. The "Apostolic Constitutions" say, "baptize your infants." Nothing of this appears in the "Teaching," though it is much more likely that some of those early Egyptian (?) catechumens were parents than that there were children in Lydia's household. This may be taken as at least one indication of the early date of the document. The natural explanation of its silence on this subject is, that infant baptism was not a part of the primitive Apostolic tradition as these Christians had received it. This does not exclude the validity of Neander's position that infant baptism is a legitimate outgrowth of Apostolic teaching, and from the heart of Christianity; nor even the supposition that a rite which Irenæus and Origen accept, indirectly or avowedly, as Apostolic, may have arisen in connection with the mission of Paul and the long residence at Ephesus of the Apostle John.

As to the mode of baptism, the "Teaching" gives documentary proof of what is clearly attested by Christian art. The evidence for affusion from the Catacombs goes definitely back into the time of Irenæus, in the fresco in St. Lucina. It is wholly in the line of such representations that affusion should appear, in a document claiming to represent Apostolic teaching, as a legitimate alternative to immersion. It would be indeed a discovery for which the church might be specially grateful, if this testimony should lead



our Baptist brethren to relax, in view of it, their doctrine of the necessity of one mode.

6. There seems to be no other possible explanation of the use of the word *ἐπίσκοποι* (bishops) but the one taught by New Testament usage and that of the Epistle of Clement, namely, the identity of bishops and presbyters. And this in the first Church Manual ever written, so far as we know, and one claiming to be Apostolic! At the same time it must not be overlooked that elsewhere, and perhaps even earlier than its date, bishops were beginning to be discriminated from presbyters, even though their order was not yet diverse.

7. As we have here a specimen of the primitive church manuals, so of the first church catechisms. We say "*a specimen*" designedly, for there may have been in other regions other "Teachings." But doubtless this is of the most primitive sort. And a wonderful and most instructive prototype it is. The old idea of Polity (*πολιτεία*), says Von Drey, comprehended the duties and mode of life of the citizen. This first Church Manual, or book of Polity, is also a catechism, and embraces the duties and way of living in the world of a citizen of the Christian commonwealth. How directly Christianity aimed at conduct! How supreme its law of righteousness, and pure its standard of morals! Like all sound catechisms, this one goes back to the Decalogue. It takes the form of precept and injunction. It prohibits absolutely. There can be no evangelical training of the young with the law omitted. But the Sermon on the Mount and the two commandments on which hang the law and the prophets are put first.<sup>1</sup> Add to this the Apostles' Creed, as Luther did, giving the sources of Christian motive and power, and we have all the materials of a perfect catechism for the young.

8. The discovery of this document shows the trustworthiness of the "higher criticism," so long as it uses the instruments and methods of scientific historical investigation. It was considered a wonderful achievement of Astronomy, and a verification of its most "speculative" mathematical instruments, when a planet appeared where theoretic science showed that one was needed. The higher historical criticism has the same vindication in Bryennios' discovery of the "Teaching of the Twelve Apostles." ✓

*Egbert C. Smyth.*

<sup>1</sup> The arrangement of the "Teaching" is worthy of note. 1. The law of love and its exemplification in precepts of the Gospel (ch. i.). 2. Commandments from the second table (ch. ii.). 3. Particular evil tempers and passions which lead to transgression of these commandments (ch. iii.).



## III.

## TEACHING OF THE TWELVE APOSTLES.

trans. b. C. C. Starbuck

TEACHING OF THE LORD THROUGH THE TWELVE APOSTLES  
TO THE GENTILES.

CHAP. I. There are two ways, one of life and one of death, and a wide difference between the two ways. The way of life, then, is this: first, thou shalt love God that hath made thee; secondly, thy neighbor as thyself; and all things whatsoever thou wouldest should not be brought upon thee, thou also do not to another. And of these words the teaching is this: Bless those that curse you and pray for your enemies, and fast in behalf of those that persecute you: for what thank if ye love them that love you? do not even the Gentiles the same? but love them that hate you and ye shall not have an enemy. Abstain from fleshly<sup>1</sup> and worldly desires. If any one shall give thee a blow on thy right cheek, turn to him the other also, and thou shalt be perfect: if any one compel thee to go one mile, go with him twain; if any one shall take away thy cloak, give to him also thy coat; if any one shall take from thee thine own, ask it not back; for neither art thou able.<sup>2</sup> To every one that asketh thee give and ask it not again; for on all is the Father willing to bestow of his own benefactions. Blessed is he that giveth according to the commandment; for he is guiltless: woe to him that receiveth; for if any one receiveth, having need, he is guiltless; but he that hath not need shall give account, wherefore he received and for what, and coming into close restraint he shall be strictly examined concerning what things he hath practiced, and shall not come out from thence until he have paid the last farthing. But, take note, even concerning this hath it been said: Let thine alms sweat in thy hands, until thou shalt have come to know to whom thou shouldst give.

CHAP. II. And a second commandment of the Teaching: Thou shalt do no murder; thou shalt not commit adultery; thou shalt not corrupt boys; thou shalt not commit whoredom; thou shalt not steal; thou shalt not use magic; thou shalt not practice sorcery;<sup>3</sup> thou shalt not murder a child by abortion nor when born shalt thou put it to death. Thou shalt not desire the goods of thy neighbor; thou shalt not forswear thyself; thou shalt not bear false witness; thou shalt not speak slanderously; thou shalt not bear a grudge. Thou shalt not be double-minded nor double-tongued; for a snare of death is the double tongue. Thy

<sup>1</sup> σαρκικῶν. Bryennios says, "The manuscript has σωματικῶν."

<sup>2</sup> Justice could not be expected from the "unrighteous." — Cf. Matt. v. 40; 1 Cor. vi. 1.

<sup>3</sup> οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις. The latter, perhaps, including the arts of secret poisoning, supposed to be a great part of African witchcraft.

word shall not be false, not empty, but filled full with deed. Thou shalt not be covetous nor rapacious nor a hypocrite nor malicious nor haughty. Thou shalt not take evil counsel against thy neighbor. Thou shalt not hate any man, but some shalt thou rebuke,<sup>1</sup> and for some shalt thou pray, and some shalt thou love above thine own soul.

CHAP. III. My child, flee from every evil thing and from everything the like thereof. Be not found <sup>2</sup> prone to anger; for anger showeth the way to murder; nor jealous nor contentious nor resentful; for of all these things are murders engendered. My child, be not found a luster; for lust showeth the way to harlotry; nor a filthy talker, nor a greedy gazer;<sup>3</sup> for of all these things are adulteries engendered. My child, be not found a drawer of auguries; since it showeth the way into idolatry; nor a user of incantations nor a caster of horoscopes nor one who sacrificeth against misfortune, nor be willing to behold these things; for of all of these things is idolatry engendered. My child, be not found a liar; since the lie shows the way into the theft; nor a lover of money nor a vain-glorious man; for of all these things are thefts engendered. My child, be not found a murmurer; since it shows the way into blasphemy;<sup>4</sup> nor arrogant nor evil minded; for of all these things are blasphemies engendered. But be meek, since the meek shall inherit the earth. Be found forbearing and compassionate and void of malice and gentle and good and evermore in awe of the words which thou hast heard. Thou shalt not exalt thyself, nor shalt thou allow over-boldness to thy soul. Thy soul shall not be joined with lofty ones, but with righteous and humble ones shalt thou be conversant. The works that are wrought towards thee shalt thou receive as good, knowing that apart from God nothing comes to pass.

CHAP. IV. My child, of him that speaketh to thee the word of God shalt thou be mindful night and day, and thou shalt honor him as the Lord; for whence lordship is spoken of, there is the Lord.<sup>5</sup> And thou shalt diligently seek the countenances of the saints, that thou mayest rest upon<sup>6</sup> their words. Thou shalt not be fond of division, and thou shalt set contenders at peace; thou shalt judge righteously, thou shalt have no respect of persons in rebuking for faults. Thou shalt not waver in soul whether it shall be or no.<sup>7</sup> Be not found extending thy hands to receive,

<sup>1</sup> Cf. Lev. xix. 17.

<sup>2</sup> μὴ γίνου.

<sup>3</sup> ψηλόφθαλμος.

<sup>4</sup> It is hard to say whether or not βλασφημία here includes both God and man, but it probably does. I have translated *ex majori parte*.

<sup>5</sup> ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ Κύριός ἐστιν. The parallel passage from the *Ap. Const.* is ὅπου γὰρ ἡ περὶ θεοῦ διδασκαλία, ἐκεῖ ὁ θεὸς πάρεστιν.

<sup>6</sup> ἐπαναπαύρ. Rom. ii. 17.

<sup>7</sup> "If thou doubttest in thy heart thou wilt receive none of thy requests." — *Shepherd*, Com. ix. The allusion in the "Teaching" seems to be to wavering in prayer.

and contracting them to give; if thou have,<sup>1</sup> through thy hands shalt thou give redemption of thy sins.<sup>2</sup> Thou shalt not delay to give, nor giving shalt thou murmur; for thou shalt know who is the munificent<sup>3</sup> recompenser of the reward. Thou shalt not turn away from him that needeth, but shalt communicate all things to thy brother, and shalt not say that they are thine own; for if ye are joint participants in the immortal thing, how much more in mortal things. Thou shalt not withdraw thy hand from thy son or from thy daughter, but from youth up shalt thou teach the fear of God. Thou shalt not enjoin aught upon thy bondman or maidservant, who hope in the same God, in thy bitter mood, lest they should not fear the God who is over both; for He doth not come to call with respect of persons, but to those whom the Spirit hath prepared.<sup>4</sup> And ye the bondmen be subject to your lords as to a type of God in modesty and reverence. Thou shalt hate all hypocrisy, and everything which is not pleasing to the Lord. Do not in any wise forsake commandments of the Lord, but thou shalt observe what things thou hast received, neither adding to them nor taking from them. In the church<sup>5</sup> shalt thou openly acknowledge thy sins, and thou shalt not approach to thy prayer in an evil conscience. This is the way of life.

CHAP. V. And the way of death is this: first of all it is evil and full of malediction; murders, adulteries, lustings, whoredoms, thefts, idolatries, magic arts, sorceries,<sup>6</sup> rapines, false witnessings, hypocrisies, double-heartedness, deceit, haughtiness, malice, insolence, covetousness, foul talk, emulation, headiness, arrogance, boastfulness: persecutors of good men, hating truth, loving falsehood, not knowing a reward of righteousness, not cleaving to good nor to righteous judgment, watching not unto good, but unto evil; from whom far are meekness and patience, loving vain things, pursuing reward, not pitying a poor man, not toiling for him that is bowed down with toil,<sup>7</sup> not acknowledging Him that hath made them, murderers of children, destroyers of the image of God, turning away from him that is in need, oppressing the afflicted, advocates<sup>8</sup> of rich men, lawless judges of poor men, complete in sin: be ye delivered, children, from all these.

CHAP. VI. See that no one lead thee astray from this way of the Teaching, since aside from God doth he teach thee. For if indeed thou art able to bear the whole yoke of the Lord, thou shalt be perfect: but if thou art not able, what thou canst this do. And concerning food, what

<sup>1</sup> ἐὰν ἔχῃς, i. e., if thou hast wherewith to give.

<sup>2</sup> This thought comes through the Septuagint version of Daniel iv. 27 (24), "redeem thy sins by almsgiving and thine iniquities by compassions to the poor."

<sup>3</sup> καλός.

<sup>4</sup> οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν.

<sup>5</sup> Ἐν ἐκκλησίᾳ.

<sup>6</sup> μαγεῖαι, φαρμακείαι.

<sup>7</sup> οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ.

<sup>8</sup> παράκλητοι.

thou art able bear ; but from that which is sacrificed to idols utterly abstain : for it is a worship of dead gods.

CHAP. VII. And concerning baptism, thus baptize ye : having said all these things beforehand, baptize ye into the name of the Father and of the Son, and of the Holy Spirit in living water.<sup>1</sup> But if thou have not living water, baptize into other water ; and if thou canst not in cold, in warm. And if thou have neither, pour out water thrice upon the head into the name of Father and Son and Holy Spirit.<sup>2</sup> And before the baptism let the baptizer fast and the baptized, and whatever others can : and thou shalt enjoin on the baptized to fast for one or two days beforehand.

CHAP. VIII. And let not your fastings be with the hypocrites : for they fast upon the second of the week and the fifth ; but do ye fast on the fourth, and on the Preparation.<sup>3</sup> Neither pray ye as the hypocrites, but as the Lord hath enjoined in his gospel, so pray ye : Our Father which art in heaven,<sup>4</sup> hallowed be thy name, thy kingdom come,<sup>5</sup> thy will be done as in heaven so on earth : give us this day our daily bread, and forgive us our debt<sup>6</sup> as we also forgive<sup>7</sup> our debtors, and bring us not into temptation, but deliver us from evil : <sup>8</sup> for thine is the power and the glory forever. Thrice in the day so pray ye.

CHAP. IX. And concerning the Eucharist,<sup>9</sup> thus give ye thanks : first concerning the cup : We give thanks to Thee, our Father, for the holy vine of David thy servant, which thou hast made known to us through Jesus thy Servant ; <sup>10</sup> to Thee be glory forever. And concerning the broken bread : <sup>11</sup> We give thanks to Thee, our Father, for the life and knowledge, which thou hast made known to us through Jesus thy Servant : to thee be the glory forever. As this broken bread <sup>12</sup> had been strewn abroad upon the mountains, and being gathered together became one, so let thy church be gathered together from the ends of the earth into thy kingdom : for thine is the glory and the power through Jesus Christ forever. And let no one eat nor drink of your Eucharist, but those who have been baptized into the name of the Lord : for indeed <sup>13</sup>

<sup>1</sup> According to Bryennios, ὕδωρ ζῶν is not exclusively flowing water, but fresh, just brought. His first note is, “Ὑδωρ δὲ ζῶν λέγει τὸ ἀρτι ἀπὸ τοῦ φρέατος ἡντλημένον, τὸ ὑπόγειον, τὸ πρόσφατον καὶ νέανον. Cf. John iv. 10, 11 ; vii. 38.” In the appendix he adds : “Such especially was the water of rivers and springs, where in the earliest times the Christians were wont to baptize.”

<sup>2</sup> ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρεῖς ὕδωρ εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος.

<sup>3</sup> That is, Preparation of the Sabbath, Friday, as being the day of the Saviour's Passion.

<sup>4</sup> ἐν τῷ οὐρανῷ.

<sup>5</sup> ἐλθέτω.

<sup>6</sup> τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν.

<sup>7</sup> ἀφίεμεν.

<sup>8</sup> Or “the evil one.”

<sup>9</sup> Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε.

<sup>10</sup> Cf. Acts iv. 25, 27, 30.

<sup>11</sup> τοῦ κλάσματος.

<sup>12</sup> κλάσμα.

<sup>13</sup> καὶ γάρ.



concerning this thing hath the Lord said : Give not that which is holy to the dogs.

CHAP. X. And after being satiated, thus give ye thanks : We give thanks to Thee, Holy Father, for thy holy name, which Thou hast caused to tabernacle in our hearts, and for the knowledge and faith and immortality, which Thou hast made known to us through Jesus, thy Servant : to Thee be the glory forever. Thou, Sovereign Almighty, hast created all things for the sake of thy name, both food and drink hast Thou given to men for enjoyment that they may give thanks to Thee, and on us hast Thou in grace bestowed spiritual food and drink and life eternal through thy Servant.<sup>1</sup> Above all we give thanks to Thee that Thou art mighty : to Thee be the glory forever. Remember, Lord, thy church to deliver her from all evil, and to perfect her in thy love, and gather her together from the four winds, her that hath been hallowed for thy kingdom, which Thou didst prepare for her : for thine is the power and the glory forever. Let grace come, and let this world pass away. Hosanna to the Son of David. If any one is holy, let him come : if any one is not, let him repent : Maranatha. Amen. But to the prophets permit to give thanks as much as they will.

CHAP. XI. Whoever therefore shall come and teach all these things, the aforesaid, receive him : and if the teacher himself shall turn and teach another doctrine unto your overthrow, do not hear him : but if unto the adding to you of righteousness and knowledge of the Lord, receive him as the Lord. And concerning the Apostles and Prophets according to the precept of the gospel,<sup>2</sup> so do. And let every apostle coming unto you be received as the Lord : but he shall not remain one day :<sup>3</sup> but if there be need, the second also : but if he remain three days, he is a false prophet. And let the apostle when going forth take nothing except bread to suffice until he shall have found a lodging ;<sup>4</sup> but if he ask money, he is a false prophet. And every prophet speaking in the Spirit<sup>5</sup> ye shall not try nor judge,<sup>6</sup> for every sin shall be forgiven, but this sin shall not be forgiven. And not every one speaking in the Spirit is a prophet, but if he have the behavior of the Lord. By his behavior therefore shall the false prophet be known and the prophet. And no prophet appointing a feast in the Spirit eateth thereof, but if otherwise, he is a false prophet : and every prophet teaching the truth, if what things he teacheth he doeth not, is a false prophet. And every prophet proven, true,<sup>7</sup> dealing in reference to the mystery of the Church here below,<sup>8</sup> but not teach-

<sup>1</sup> παῖδός σου.

<sup>2</sup> τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου.

<sup>3</sup> So the manuscript. Harnack says : " This is intolerable. I have, following the parallel passage in Chap. 12, inserted εἰ μὴ before ἡμέραν."

<sup>4</sup> ἄρτον ἕως αὐλισθῆ.

<sup>5</sup> ἐν πνεύματι.

<sup>6</sup> διακρινεῖτε.

<sup>7</sup> ἀληθινός, genuine.

<sup>8</sup> So Harnack translates, *der da handelt in Hinsicht des Geheimnisses der Kirche hienieden*, adding : " This obscure passage reads as follows : ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ. The author appears

ing to do what things he himself doeth, shall not be judged in your presence : for with God hath he his judgment : for so did also the prophets of old. But whosoever shall say : Give me money or aught else, ye shall not hearken to him ; but if he shall speak concerning others that are in want, that ye give, let no one judge him.

CHAP. XII. And let every one that cometh in the name of the Lord be received, and then having proved him ye shall know (for ye shall have understanding) both right and left.<sup>1</sup> And if he that cometh is a wayfaring man, assist him as much as ye are able ; but he shall remain with you only two or three days, if there be necessity. And if he is minded to abide among you, being a craftsman, let him work and eat : but if he have not a craft, according to your discretion provide, that no idle Christian shall live among you. And if he will not do so, he is one that makes merchandise of Christ : beware of such.

CHAP. XIII. And every true<sup>2</sup> prophet, being minded to abide among you, is worthy of his food. Likewise a true teacher is worthy also himself, even as the workman, of his food. All the first fruits, therefore, of wine-press and threshing-floor, of both oxen and sheep, shalt thou take and give to the prophets ; for it is they that are your high-priests. And if ye have not a prophet, give to the poor. And if thou makest a batch of dough, take and give the first fruits according to the commandment. Likewise on opening a jar of wine or oil, take the first fruits and give to the prophets : and of money and raiment and every possession take the first fruits, as it may seem good to thee, and give according to the commandment.

CHAP. XIV. And on the Lord's Day<sup>3</sup> being gathered together break bread and give thanks, having also confessed your sins, that your sacrifice may be pure. And let no one that hath a controversy with his friend come together with you, until they be reconciled, that your sacrifice be not profaned : for this is that spoken by the Lord : In every place and time offer to me a pure offering : for I am a great King, saith the Lord, and my name is marvelous among the Gentiles.

CHAP. XV. Appoint<sup>4</sup> therefore unto yourselves bishops and deacons worthy of the Lord, men meek and free from the love of money and true<sup>5</sup> and proven : for to you do they also render the service of prophets and of teachers. Do not therefore condemn them ; for it is they who are the honored among you, with the prophets and teachers.

And rebuke one another not in wrath but in peace, as ye have it in to refer to continence in sexual relations. See Ignat. *ad Polyc.* 5. Tertull. *de monog.* 11.

<sup>1</sup> We have here followed Bryennios. Harnack removes the parenthesis, and translates : "dann aber sollt ihr ihn prüfen und erkennen was an ihm ist ; denn ihr sollt Unterscheidungsgebe haben für das Gute und Böse."

<sup>2</sup> ἀληθινός.

<sup>3</sup> Pleonastically Κατὰ δὲ κυριακὴν Κυρίου.

<sup>4</sup> χειροτονήσατε.

<sup>5</sup> ἀληθεῖς.

the gospel, and to every one that behaveth amiss against another let no one speak, nor let him hear aught from you until he repent. And your prayers and your alms and all your deeds so do as ye have it in the gospel of our Lord.

CHAP. XVI. Watch for your life: let not your lamps be quenched, and let not your loins be loosed, but be found ready: for ye know not the hour, in which our Lord cometh. And often shall ye gather yourselves together seeking the things which are profitable to your souls: for the whole time of your faith shall not profit you if ye be not found perfect in the last time. For in the last days shall the false prophets and the corrupters be multiplied and the sheep shall be turned into wolves and love shall be turned into hatred: for by reason of the increase of iniquity, shall they hate one another and persecute and betray, and then shall appear the world-deceiver<sup>1</sup> as Son of God and shall do signs and wonders, and the world shall be betrayed into his hands and he shall do abominable things, which never have come to pass from the beginning of the world. Then shall the creation of men<sup>2</sup> come into the fire of searching trial and many shall stumble and perish, but they that endure in their faith shall be saved by Him, the Curse.<sup>3</sup> And then shall appear the signs of the truth: <sup>4</sup> first, the sign of an opening in heaven, then the sign of the voice of the trumpet and the third the resurrection of the dead: yet not of all, but as hath been said: The Lord shall come and all the saints with Him. Then shall the world see the Lord coming upon the clouds of heaven.

<sup>1</sup> ὁ κοσμοπλάνος.

<sup>2</sup> *I. e.* all men. — *Harnack.*

<sup>3</sup> Harnack says: "The manuscript has it σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος. I leave the last words untranslated, because I do not yet understand them."

<sup>4</sup> σημεῖα τῆς ἀληθείας: that is, I suppose, the true signs.

In this connection we may consider the articles in *The National Baptist Quarterly*, by Professor Long, who attempts to bring down the date of the "Teaching" to a very low period. Professor Long is a scholar of evident acumen, although we cannot help thinking that his critical judgment is warped by the prejudgment that sprinkling cannot possibly have been substituted for baptism at so early a date as that assigned by other scholars to the "Teaching." No other scholar, we believe, puts it later than the end of the second century, while most put it near the beginning of the second, or even before the end of the first century. All agree that it antedates the seventh book of the "Apostolic Constitutions," but they differ as to whether it is older or younger than *Hermas* and *Barnabas*. Professor Long, however, not only puts it after these writers, but even after the *Constitutions*. His easy way is first to take it for granted, because *Bryennios* says so, that the author of the "Teaching"

quoted from *Barnabas* and *Hermas*, instead of the reverse. But that is the very question in dispute, as our readers know; and there are no more intelligent scholars than those who incline to the opinion, which is ours, that it is older than one, if not both of them. Then Professor Long adduces a number of arguments to show that the "Teaching" is later than the "Epitome" ("Judgment of Peter"), the "most striking" of which is that the word "child" is omitted in one place in the "Teaching" where it is inserted in the parallel passage in the "Epitome." But just that word is doubtful in the "Epitome," the manuscripts differing in their reading. We cannot dwell at length here on the arguments, but we are confident that the simpler and less ecclesiastically developed "Teaching" will be judged older by most scholars than the more complex and churchly "Epitome" and "Constitutions."

George F. Moore,

## BAPTISM IN THE "TEACHING" AND IN EARLY CHRISTIAN ART.

IN commenting in the April number of this Review on the injunction in the "Teaching" to administer baptism in a given case by affusion, reference was made to the testimony of Christian art.

It may be of service at this time to submit this evidence in some detail. We shall not attempt an exhaustive review of it, but merely such a presentation as will clearly indicate its character and bearing. The figures which are introduced are obtained by photo-engraving from plates published by Father Garucci in his "*Storia dell' arte cristiana*," or by Commendatore De Rossi in his "*Bullettino di archeologia cristiana*." Their interest, especially in the form here presented, is quite exclusively archæological. The early Christian artists rarely exhibit proficiency in drawing, and when their productions are divested of color and reduced to mere outlines, the lack of skill becomes conspicuous. Yet, for the purpose now in view, such sketches are of no little value. Those who examine them can see at once for themselves whatever these early designs may embody of the Christian tradition, respecting one of the sacraments of the Church.

Figure 1 is a copy<sup>1</sup> of a fresco in the Crypt of St. Lucina, the oldest part of the Roman catacomb of St. Callistus. The extreme

<sup>1</sup> Figures 1, 2, 3, 6, and 7 are from Garucci's plates.



antiquity of this section and of this picture is generally conceded. Leading authorities agree in assigning to it a date prior to the close of the second century.<sup>1</sup> It depicts one man unclothed stepping up from water, which reaches a little above the knee, and with his hand joined to that extended by another clad in a tunic



FIGURE 1.

and standing on a bank or shore. In the air hovers a dove holding, apparently, a twig or leaf in its mouth.<sup>2</sup> There seems to be no reason for questioning the ordinary interpretation of this picture, that it represents the close of the baptism of Jesus as described in Matt. iii. 16: "And Jesus, when he was baptized, went up straightway from the water: and lo, the heavens were opened unto him, and he saw the Spirit of God descending as a dove and coming upon him."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. Roller, *Les Catacombes de Rome*, vol. i. p. 97 (Paris, 1881), De Rossi, *Rom. Sott.*, tom. i. lib. 3, cap. 3.

<sup>2</sup> In De Rossi's plate the form of a leaf is not apparent as in Garucci's, and the water lines are less confused. The fresco is much effaced, yet the main features are plainly discernible.

<sup>3</sup> Victor Schulze, *Die Katakomben*, pp. 313, 314 (Leipzig, 1882), says that we should recognize in this fresco the baptism of a member of the family owning the burial chamber. The dove signifies that he died soon after receiving the rite. Schulze objects to the common interpretation that such a representation of Christ in Christian antiquity is not to be thought of, and that the twig which the

The originals of Figures 2 and 3 are to be found in two of the oldest of the six so-called "Chambers of the Sacraments" in the Catacomb of St. Callistus proper. These two chambers belong to the first period of excavation, — a period whose date has been quite definitely ascertained, — and there is no disagreement among competent judges as to the contemporaneous origin of the decorations. This carries them back to very late in the second or very early in the third century, with probably a short interval of time between the two.<sup>1</sup>



FIGURE 2.

dove carries shows it to be Noah's dove, the bearer of heavenly peace, and not the Holy Spirit. The first objection is of no weight. The absence of drapery is a mere historical and ritual incident often repeated in later pictures. (See Garucci, *Op. cit.* i. 372; also, Figures 6 and 7.) The twig held by the dove cannot give the key to the interpretation to the neglect of the main action. Schulze himself really assigns to the dove a double office. It symbolizes at once Noah's dove and the spirit of the subject of baptism. The artist may have made another combination.

Garucci proposes an interpretation founded on Ps. lxi. 1, 2. (*Op. cit.* i. 422.) But the picture says nothing of "deep waters" and "floods." He admits, when he explains his plate, that the common understanding of the picture may be correct (*ib.* ii. 8).

Another very ancient fresco, in the Catacomb of Prætextatus, Rome, is claimed by Roller as a representation of the baptism of Christ. Garucci concurs in this explanation. We have not reproduced it because no thoroughly trustworthy copy has yet been published, and from such evidence as we possess we cannot deem it a baptism. If it should prove to be one it would exhibit the rite as sprinkling or affusion alone, for there is no other indication of water than the sprays about the head. See Roller, *op. cit.* i. 102, also Pl. xviii., 2; Garucci, *op. cit.* ii. 46, with *tav.* 39, 1; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 64; Northcote and Brownlow, *Rom. Sott.* ii. 145-147; Parker, *Catacombs*, Pl. xiii. Mr. Parker admits this and associated pictures to be "probably of the third century," but omits from his drawings very important features given by Roller, Garucci, and others.

<sup>1</sup> Schulze, in his valuable *Archäologische Studien über altchrist. Monumente* (Wien, 1880), goes into a thorough critical discussion of the frescoes in the Sacrament chapels. As to their date he expresses a general agreement with the results of the archæological and architectonic investigations of the brothers De Rossi. He thinks, however, that the series of pictures to which Figure 3 belongs is probably at least two decades later than the group which includes Figure 2. That the entire cycle of the six chambers, he remarks, "belongs to

In the one picture a man, wearing a toga and holding a roll in his left hand, lays his right hand upon the head of a boy who stands



FIGURE 3.

in water which seems to be scarcely ankle deep.<sup>1</sup> In the other the copious sprinkling or affusion of water is made conspicuous, and the recipient of the rite is a little more deeply immersed. Schulze speaks of the water as reaching to the knees, but none of the plates, whether De Rossi's, Garucci's, Roller's, or even Schulze's so represent it even in Figure 3.

De Rossi, in guarded phrase, calls this standing in the water a "slight immersion" (*poca immersione*), and says that the water is hardly up to the knees (*appena fino alle ginocchia*).<sup>2</sup> With this qualification, the description is still rather strong as applied to Figure 2. M. Roller says that the neophyte has entered the river scarcely to the ankle-bone.<sup>3</sup>

We have thus in each of these three oldest representations of baptism (1) the administrator of the rite represented as standing upon dry ground, (2) more or less robed, while (3) the subject of baptism is unclothed, and (4) is partially in the water. Looking at Figure 3, which Schulze rightly regards as more realistic than Figure 2, we see (5) the actual administration of the rite by a sprinkling so abundant as to be more properly described as an affusion.

The simple question then is, whether in chambers whose manifold decorations reveal unmistakably the Christian spirit, which very the first half of the third century appears to be indisputable." Schulze is a Protestant, a "Docent" in the University of Leipsic, and aims with commendable though not entire success at a purely scientific treatment of Christian archæology.

<sup>1</sup> In Figure 2 Garucci finds the rite "which in the Catholic Church is called confirmation" (p. 12). Waiving the question of an anachronism this interpretation overlooks the fact that the subject of the rite is still standing in the water. According to Tertullian, confirmation, or the laying on of the hand, was administered after the candidate had left the water and other ceremonies had been performed. See Schulze, *Arch. Stud.* p. 56, who cites Tert. *De resurr.* c. 8; *De bapt.* c. 7. If it be supposed that the artist has represented in one view various moments of baptism, including confirmation, this is possible, but does not affect the use we have made of the picture.

<sup>2</sup> *Rom. Sott.* ii. 333.

<sup>3</sup> *Les Catacombes de Rome*, vol. i. p. 131.



soon, if not already, were under the care and administration of the church of Rome,—then, as Irenæus recognizes, the most representative church in existence,—the rite of baptism could thus be depicted if the apostles had definitely and absolutely prescribed a different mode as essential and necessary? The question seems to us to be answerable only in one way. The early Christian consciousness, the primitive tradition, admitted liberty in this matter. And it is scarcely possible that in this recognition it could have misunderstood the apostolic teaching. Rites, we know, were enlarged, accumulated, perverted, but a substitution at this early date of one rite for another, an abandonment of baptism for something that either directly or by obvious and necessary implication the apostles had taught is not baptism,—this is something very different and incredible.

It will be replied that authorities differ as to the age of these pictures. But this is incorrect. De Rossi's remarkable discoveries, his thorough investigation of details, his combination of evidence gathered from every department of archæology, have secured for his main conclusions almost universal acceptance.<sup>1</sup> And other

<sup>1</sup> Roller states (*Op. cit.* i. p. 125) that De Rossi's earlier topographical investigations led him to fix the date of the pictures before us approximately in the time of Pope Fabian (A. D. 236–249). It is characteristic of the man to form his judgments thus cautiously and tentatively, and to test them by all appropriate criteria. So far as I have noticed, the leading later histories of art imply the general correctness of his judgment as to the dates of pictures in the Catacombs. Among eminent archæologists we know of but one who dissents, the late Mr. J. H. Parker, C. B., F. S. A. In his work on the Catacombs (Preface p. xi.) he roundly affirms of their pictures: "There are no religious subjects before the time of Constantine." So sweeping a declaration shows that Mr. Parker is rather uttering a ringing Protestant protest against the zealotry which treats everything in the Catacombs as a relic from the age of the Martyrs, than expressing a sober critical judgment respecting particular pictures. It is not surprising, therefore, that Mr. Parker does not himself apparently adhere to this dictum, for on page 72 he seems to refer several paintings of Scripture subjects to "the second or third centuries." As his opinion is so much quoted in this country, it is fitting to notice not merely that it stands alone, but that it cannot fairly be cited as of authority. Mr. Parker's judgment in architecture is of much weight. This was his specialty. And it is noteworthy that in this department his authority sustains generally De Rossi's architectonic conclusions. But Mr. Parker was not a specialist in respect to paintings. The writer was much helped by him, as well as by Mr. Hemans and De Rossi, in his studies in Rome of the early Christian monuments, and in matters of construction has a very high appreciation of his services and ability, but in a question of the age of the paintings in the Catacombs other considerations demand attention, and the opinion, it is confidently believed, will not be questioned by any one conversant with the facts, that in this sphere either of the other two gentlemen named has shown himself far more competent to render a decision.



538 *Baptism in the "Teaching" and in Christian Art.* [May, independent studies, as those of Hemans, Schulze, Roller, and others, have strengthened this unanimity.

It will be further objected that, even if the antiquity of these pictures is probable, their interpretation is doubtful. The best authorities disagree. The same objection arises in respect to every teaching of the New Testament. And there is the same gratifying progress in respect to the teaching of these early pictures as in respect to that of the Canonical Scriptures. When the pictures are allowed to speak for themselves, there is not much room for doubt as to their meaning. The weightiest name in opposition to those who find unmistakable evidence of affusion in the Catacomb pictures is Victor Schulze's. In his work on the Catacombs he says: "The representations of baptism in the period before Constantine, amounting to three in number, all show subjects past the age of childhood (*erwachsene Täuflinge*), — in two cases boys of perhaps twelve years, in the third a young man. The act is performed by immersion."<sup>1</sup> And by immersion is meant submersion. Fortunately, in another work<sup>2</sup> the author gives us his reasons for this summary judgment, and it is evident that the decisive one is derived not from the pictures, but from the patristic evidence that immersion was the established mode of baptism. That is, since Tertullian and the church generally, at the time these pictures were painted, knew only baptism by immersion, we must interpret these pictures to signify the same thing. And so Schulze supposes that the sprays of water flying in all directions from the head of a boy standing perfectly erect and motionless in water quite below his knees are produced by his having just dipped! Singular water and no less remarkable boy! It is one of the benefits accruing from the discovery of the "Teaching," with its unmistakable testimony that baptism does not necessarily and always imply dipping or plunging, that the pictures can now be allowed to tell their own story without being forced to agree with Tertullian or some other church teacher or father. And when this lesson is fully learned we believe that there will be no more doubt as to the meaning of these and other pictures in the Catacombs than there will be about the meaning of the Gospels when a truly scientific exegesis is established.

But we are reminded here that De Rossi himself interprets these pictures to mean immersion. And perhaps it will be added that Kraus and Martigny recognize the same signification. They do use the term immersion in connection with these and similar

<sup>1</sup> *Die Katakomben*, p. 136.

<sup>2</sup> *Archäologische Studien*, p. 55.

frescoes. But they do not intend, by immersion, submersion, nor attach to it primary importance. A not unnatural misunderstanding of De Rossi's language deserves to be set right, and the correction will answer for any similar misapprehension of Martigny or Kraus. He entitles his paragraph on the mode of baptism represented in these pictures: "*Il rito del battesimo effigiato per poca immersione e simultanea infusione dell' acqua*" (the rite of baptism represented by slight immersion and simultaneous affusion of water). In his exposition of the subject he calls special attention to the "slight immersion of the boy and the affusion or aspersion of water upon his head and upon his body," and adds that the conception of the rite (*salutare lavacro*) in the Callistan pictures, and other monuments which he cites, "is principally expressed by the water sprinkled upon the head and upon the whole person."<sup>1</sup> And elsewhere he speaks of baptism by contemporaneous partial immersion and affusion of water upon the head and upon the person."<sup>2</sup> So when Martigny uses the phrase, "la simple immersion," he refers to standing in water, which in one of his pictures does not even cover the feet.<sup>3</sup>

Nor can anything more favorable to submersion, so far as we can discover, be derived from the learned and sometimes fanciful expositions of Garucci. He does, indeed, say that the lad (*giovanetto*) represented in Figure 3 is wholly immersed in a shower of water ("*immerso interamente in un nembo di acqua*"), but he immediately adds: "which bath is represented by great sprays of sea-green, thrown with the pencil around his [the lad's] person and even above his head. And thus baptism is represented." Baptism represented by sprays of water, even if suggestive of a shower of the same, is at most a symbolical immersion, and the moment symbolism is allowed in this matter a literal submersion is abandoned. Garucci's general position respecting the mode of baptism in the ancient church is, we judge, fairly shown by the following extract from the "*Teorica*": "Most ancient and especially established was the rite of immersing the person in the water, and three times the head also, while the ministrant pronounced the three names: it is not, however, to be believed that baptism never took place otherwise. Because when, for the occasion, either the amount of water requisite for immersion, or the capacity of the vessel, was insufficient, or when the condition of the

<sup>1</sup> *Rom. Sott.*, i. pp. 333, 334.

<sup>2</sup> *Bulletino di archeologia cristiana*, 1876, p. 12.

<sup>3</sup> *Dictionnaire des antiq. chrét.*, pp. 82, 83.

catechumen was such that it would have been dangerous for him to be entirely plunged in the waters, or for some other weighty motive, there was a substitution of the baptism spoken of as that of Infusion or Aspersion, by pouring or sprinkling the water on the head of him who was receiving baptism, while he stood either within a vessel which did not suffice to admit him wholly, or outside of this and upon the dry ground."<sup>1</sup>

Symbolically, however, there is no doubt that the original conception of baptism implied that the whole person was the subject of the purifying rite, and therefore it was natural and fitting, and doubtless was the primitive and ordinary practice, to apply the water to the entire body.<sup>2</sup> When, somewhat later in the century in which these frescoes were painted, Cyprian expressed his approval of clinic baptism by sprinkling, he uses the expressive and instructive phrase, "the divine abridgments," (*compendia*),<sup>3</sup> meaning that any less total use of water than immersion is an abridgment of the full rite, though equally effective when sufficient reason exists for such curtailment. The representation in art of the candidate as standing in water is doubtless part of the symbolism which is more fully expressed in literal immersion, but which for good reason may be sufficiently expressed, even though only the head be sprinkled.

<sup>1</sup> "Antichissimo e solenne fu il rito d'immergere la persona nell' acqua, e tre volte anche il capo, al pronunziare del ministro i tre nomi : non è pertanto da credere che altrimenti non si battezzasse giammai. Perocchè mancando al bisogno o la copia di acqua richiesta all'immersione, o la capacità della vasca, ovvero essendo la condizione del catecumeno tale che gli fosse pericoloso il tuffarsi interamente nelle acque, ovvero per alcun altro grave motivo supplivasi col battesimo detto di infusione od aspersione, versando o spargendo l'acqua sul capo di colui che si battezzava, stando egli or dentro una vasca che non bastava a riceverlo tutto, o fuori di essa e sulla terra asciutta." *Op. cit.* i. 27, 28.

<sup>2</sup> The offices of the Syrian church of Jerusalem illustrate this conception, and all the more so because they appoint affusion as the mode. The priest, as directed, first lets the candidate down into the baptistery. Then laying his right hand on the head of the person to be baptized, with his left hand he takes up water successively from before, behind, and from each side of the candidate, and pours it upon his head, and *washes his whole body* ("funditque super caput ejus, et abluit totum ipsius corpus"). See Chrystal's *History of the Modes of Christian Baptism*, p. 123 *et seq.* So in Cyprian's letter to Magnus the form of the question proposed is, whether those "who obtain God's grace in infirmity and languor are to be accounted legitimate Christians because they have not been bathed [immersed or plunged], but *thoroughly* besprinkled (*perfusi*) with the saving water."

<sup>3</sup> The word is mistranslated in Clark's *Ante-Nicene Christian Library*, vol. viii. p. 311.



But these early pictures of affusion do not stand alone in early Christian art. Their testimony to the freedom of believers in the use of this sacred rite is perpetuated by a chain of witnesses running down through the centuries.

On the frieze of the sarcophagus of Junius Bassus, who died A. D. 359, a lamb lays his foot on the head of another lamb, while a stream of water descends from the beak of a dove.<sup>1</sup>

About the same date Christian families were living on the Esquiline, of whom numerous traces were discovered only a few years ago (1876), and among these the fragment of a glass cup, which is represented in full size in Figure 4.<sup>2</sup> A young girl stands un-



FIGURE 4.

der a stream of water flowing from an inverted vase hanging by a garland. A dove, with an olive-branch in its beak, is descending upon her head, on which rests the hand of a lost figure. On the right of the neophyte in the Figure—the design was to be seen by looking into the cup and through its walls, and the en-

<sup>1</sup> See the engraving in Northcote and Brownlow's *Rom. Sott.*, ii. p. 261, or Martigny, *Op. cit.* p. 27.

<sup>2</sup> Figures 4 and 5 are copied from a Plate in De Rossi's *Bulletin Fasc. 1*, 1876. In the first and second *Fasciculi* for that year are explanatory articles. Cf. Martigny, *Op. cit.* p. 82. Schulze (*Arch. Stud.*, p. 58) dates these figures near the close of the third century. This is probably a misprint. They belong to the latter part of the fourth or beginning of the fifth.



graving shows it reversed — is a priest, named Mirax, in tunic and pallium, and with a halo in its simplest, perhaps earliest, form, a mark of dignity, not of sainthood. He appears to be looking in the same direction as the girl, and to be speaking of her, as indicated by his gesture. She is clothed in the white garment worn by newly-baptized persons, and its folds and the action of the right arm and hand indicate that the right knee is bent and raised as if she were ascending the steps to leave the font. Of her name remain only the letters Alba. Possibly it was Albana. The natural supposition is that the priest is presenting her, at the completion of the rite, to her parents and friends. The hand upon her



FIGURE 5.

head may be that of a sponsor. The glass was engraved as a memorial of her baptism, and the designer combined in the representation actions which were not contemporaneous, but successive.

Figure 5 is from a marble found in Aquileja. A boy — as the presence of

the godfather shows — stands in a basin or shallow font, under a sheet of water represented as falling from the starry skies, from which descends also the mystic dove. Around the design appears the inscription (not copied in our engraving): "To the innocent spirit whom the Lord has chosen. He rests in peace, a believer, the tenth day before the kalends of September."<sup>1</sup> It is a memorial of a child who had died soon after baptism.

In another much later, though ancient representation, — a bas-relief from Monza, — a dove holds in its beak a vase reversed, from which the water descends on the head of Jesus. Sometimes, as in the bas-relief already referred to, — that of Junius Bassus, — the water flows directly from the dove. Such a design appears in an enameled silver spoon from the fourth century, — perhaps the first half, — of which Martigny gives an engraving. The boy stands in a basin, and the only water represented descends from the dove.

<sup>1</sup> "Innocenti spo quem elegit Doñs pausat in pace fidelis X Kal Septembres." "Sept" is repeated.

Additional examples are cited by De Rossi and others. The association of representations of affusion with the familiar objects of household life as well as with the diptych of the metropolitan church of Milan, with elaborately carved sarcophagi or other marbles, with church mosaics, the altar-piece of St. Ambrose, etc., would seem to indicate how accustomed the minds of men were to other conceptions of baptism than that of dipping or plunging.

Of mosaics, two in Ravenna are specially noteworthy. One, Figure 6, is usually referred to about A. D. 450. The original can still be seen in the Ursian Baptistery, "S. Giovanni in Fonte."



FIGURE 6.

On the right of our Lord, who stands in the Jordan with the water up to the waist, is seen the Baptist standing on a rock projecting from the bank, and bending a little forward as he pours water upon the head of Christ from a shell which he holds in his right hand, while his left grasps a jeweled cross (*crux gemmata*). The dove is represented as in direct descent. On the left

is the river-god Jordan. Portions of the mosaic may have been changed by "restorations," but the original design is unchanged.<sup>1</sup>

The other mosaic to which we have referred is in the ancient Arian Baptistery, now called "S. Maria in Cosmedin," and is about a century later (c. A. D. 553). It treats of the same subject — the Baptism in the Jordan, — and in a similar way.



FIGURE 7.

Richter calls attention to the youthful appearance of Christ in this mosaic, and says that it is almost boyish, and unlike any other kindred representation. But the general method of early Christian art in other departments — frescoes, bas-reliefs, etc. — is the same. Sometimes, as in a marble of which Roller gives an engraving taken from a photograph,<sup>2</sup> Jesus appears as a mere youth, a symbol for recipiency and humility.<sup>3</sup> These two mosaics thus perpetuate the main elements of the representations given in the Catacombs centuries earlier.

We will not follow the history further down. The later repre-

<sup>1</sup> *Mosaiken von Ravenna*, p. 11 (Wien, 1878). The meaning of the letters I X I N is not known; Garucci suggests *Iesus Christus justificat nos*, or *justificatio nostra*, or *illuminatio nostra*.

<sup>2</sup> *Op. cit.* ii. 143, Pl. lxvii., 3.

<sup>3</sup> In this bas-relief the water falls in two streams from an elevated rock. Jesus kneels in the larger stream, while the other falls upon his head, and also into a vase which the Baptist holds as if to complete the rite by affusion.



sentations are tolerably familiar by frequent reproductions, and enough has been adduced for the purpose of showing a steady tradition of Christian liberty as to the mode of baptism.

The fact offers several important suggestions in connection with present discussions.

It illustrates the naturalness, and so has a bearing upon the antiquity, of the recently discovered "Teaching of the Apostles."

We might expect that a tradition so established in Art would find literary expression. And we have seen that the absence of such evidence before the middle of the third century has in fact led one distinguished archæologist to do violence to the text of the mural decorations of the Catacombs, as traditional assumptions have led theologians to do violence to the text of Sacred Scripture. This, in our judgment, is pressing the argument from silence too far. But, however this may be, when a document now appears affirming, with a manifest consciousness of fidelity to apostolic principles, — the gospel of the Lord, — the admissibility of a baptism which is not dipping, but pouring, it is easy to see that we simply have appearing in literature what the testimony of Art prepares us to receive. In fact, there is a double advantage. The "Teaching" helps to a natural interpretation of the pictures, and the pictures strengthen the impression of naturalness which is so marked a feature of the "Teaching." And if the representations in Art show a wider range of variation than does the "Teaching," this does not impair the force of what has been said. In both cases alike the fact is clear that baptism — the rite, and not merely the word — did not mean to the early Christians exclusively sacramental submersion or dipping. Pouring, to Egyptian Christians, or wherever the "Teaching" was written, might also be baptism. Pouring, to Roman Christians, with partial immersion — perhaps without it — was also baptism. The two testimonies concur at the point of Christian liberty. And this brings us to an exceedingly practical and important question.

A large body of Christians devoted to our common Lord, zealous in good works, decline fellowship in sacraments and church membership with their fellow believers because of alleged defect in the mode of administering baptism. This position is taken under a conviction of obligation to adhere rigidly to what are deemed the instructions of our Lord and his apostles. These instructions, of course, are found in the New Testament. They rest on interpretation. And as this has to do with the usage of words and historic facts, Baptist scholars have studied with utmost painstaking the pa-



tristic and other testimonies from the ancient Church. We think that the strength of their position in the historic field has not been duly appreciated by many of their opponents. The ordinary practice in the church, we cannot doubt, was in principle very much what the "Teaching" indicates; that is, the regular, ordinary mode, the full realization of the symbolism of the rite, required submersion or a complete covering with water. And Baptist scholars have fairly pressed this fact in support of their argument as to the apostolic practice. Words did not wholly change their meaning in passing from the first century to the second and third centuries. Neither did rites entirely lose their substance. It is right and proper to argue back, therefore, from language and usages in the later time to what was instituted in the apostolic age. If immersion was the only recognized mode in the time of Tertullian and his contemporaries, and there is no evidence of change in language or practice in the intervening years, we may fairly presume that it was the only mode in the apostolic age. If "baptize" means "dip" solely in church administration, it meant "dip" as uttered by our Lord, and, as we have said, looking at church usage and patristic testimony, the Baptists, in our judgment, have had the best of the argument, so far as historic fact merely is involved.

But the case, even within this narrow sphere of reasoning, is now much changed. Archæology is no longer a matter of guess-work. It has taken up the principles and methods of science. It has established facts pertinent to this question which are beyond reasonable doubt. And it shows a tradition of liberty, a consciousness of right of variation in mode, which makes it impossible to understand the historic fact any longer as before. Submersion was not the only recognized mode. Baptism did not mean sacramental dipping, plunging, or covering with water exclusively. A person affused or partially covered with water was baptized — other conditions of the rite being duly regarded. So the monuments unmistakably testify. Now comes in the "Teaching," carrying the evidence of liberty of variation back close upon, if not into, the apostolic age itself. It will not do to repudiate such testimony and fall back simply on the New Testament. It is a question of the meaning of the New Testament. And if, as all Baptist scholars have done indefatigably, it was right to use sub-apostolic and later testimony when it favored immersion as the only mode, it cannot be wrong to use it when it disfavors immersion. If it was fair to press it before, it cannot be fair to ignore it now.

The question, as we have said, is a very serious and wide-reaching one. It affects the work of missions at home and abroad. It is a painful spectacle to see Christians separated from each other, disunited and in conflict over the very sacraments of their faith, in the face of heathenism in China and India, or at home in the face of indifference, doubt, and unbelief. Never was there greater opportunity for effective Christian work. Never, therefore, was everything that divides and hinders so much to be deprecated, so much to be searched out and destroyed. Nor will it be questioned, we presume, by any one that it is essentially schismatic for a church to set up, as a universal and indispensable condition of participation in the sacraments, an administration of them which is not plainly enjoined. It is not divisive to obey the New Testament. It is not failing in Christian coöperation to adhere to a divine command. But it is incumbent not to withhold divine sacraments from any to whom they belong, not to set up our own understanding of God's Word as a bar to Christian fellowship in ordinance and aggressive work, so long as there is a reasonable doubt whether our interpretation does not impose more than the Lord himself requires. And this, as we see the matter, is precisely the problem which the Providence of God in the discovery of this new document and in other ways, at this time when Christians are pressed and burdened with the painful sense of their divisions, brings to those who have insisted upon immersion as the only admissible form of baptism. With increased light comes augmented responsibility. We do not presume to judge as to their duty. We do not claim that the new evidence decides the question as to the mode actually practiced by the apostles. Still less that it determines what is the preferable mode, or the one that is most expressive and effective in its symbolism. We have no doubt ourselves that immersion has been practiced from the beginning. It may continue to be observed to the end. Our sole contention — or rather the question we would in all kindness and love of Christian unity and coöperation respectfully submit — is simply this: Is it possible to justify the maintenance of the doctrine that baptism, in order to be baptism, must always and everywhere be administered by submersion without a "Thus saith the Lord," which, if ever spoken, would have made impossible the seventh chapter of the "Teaching" and the further revelation of the church's consciousness of liberty in the early representations of baptism in Christian art?

*Egbert C. Smyth.*

# THE SACRED SENSE OF BAPTIZO.

BY C. E. W. DOBBS, D.D.

WISHING to ascertain from an unquestionable source the present state of opinion among German scholars, I wrote, some weeks ago, to the distinguished Prof. Adolf Harnack, of Giessen, asking him to favor me with answers to several questions submitted. Professor Harnack is, perhaps, the greatest living authority among scholars on questions relating to Christian antiquarian research. It was through him that THE INDEPENDENT first presented to American readers the Bryennios document, "The Teaching of the Twelve Apostles," of which so much was said in our religious press, and on which he has published quite an elaborate commentary. In replying to my inquiries, Professor Harnack wrote the following letter:

GIESSEN, Jan. 16th, 1885.

C. E. W. DOBBS, D.D.

Dear Sir: Referring to your three inquiries, I have the honor to reply:

1. *Baptizein* undoubtedly signifies immersion (*eintauchen*).

2. No proof can be found that it signifies anything else in the New Testament, and in the most ancient Christian literature. The suggestion regarding a "sacred sense" is out of the question.

3. There is no passage in the New Testament which suggests the supposition that any New Testament author attached to the word *baptizein* any other sense than *eintauchen*=*untertauchen*.

Up to the present moment, likewise, we possess no certain proof from the period of the second century in favor of the fact that baptism by aspersion was then even facultatively administered; for Tertullian (*De Penit.*, 6, and *De Baptismo*, 12) is uncertain; and the age of those pictures upon which is represented a baptism by aspersion is not certain.

"The Teaching of the Twelve Apostles," however, has now instructed us that already, in very early times, people in the Church took no offense when aspersion was put in the place of immersion, when any kind of outward circumstances might render immersion impossible or impracticable. [Then follows Chap. vii of the "Teaching," quoted in full, emphasizing the clause *Ἐὰν δὲ ἀπόβρετα*, etc.: "if thou hast neither, ur water thrice upon the head," etc.]

For details regarding the above you will please to consult my commentary on the passage. This much is lifted above all question—namely, that the author regarded as the essential element of the sacrament,

alone the use of water. From this one is entitled to conclude that, from the beginning, in the Christian world immersion was the rule; but that quite early the sacrament was considered to be complete when the water was applied, not in the form of a bath, but in the form of an aspersion (or pouring). But the rule was also certainly maintained that immersion was obligatory, if the outward conditions of such a performance were at hand.

With high regard, your obedient,

ADOLF HARNACK.

As a matter of interpretation, it may be interesting to note that Professor Harnack parenthetically renders *ἐν ὕδατι ζῶντι* by "in flowing water." His reference to the suggestion of a "sacred sense" is explained by the fact that, in my letter, I called his attention to the argument very commonly advanced in this country, that the Greek verb in the New Testament is used in a sacred sense, by which it denotes "the application of water, irrespective of mode."

## THE "DIDACHE" AND THE CATACOMBS PICTURES.

WE were glad to publish the letter of Professor Harnack on the baptismal question. He wrote a learned book on the "Teaching of the Twelve Apostles," and is as well qualified as any, and better than most scholars of the age to speak authoritatively on the subject. All the church historians and archæologists of Europe—Greek, Roman, and Protestant—are agreed that immersion was the normal, pouring the exceptional mode of baptism in the ancient Church. The testimony of the fathers is unanimous and cannot be shaken by the *Didache*; on the contrary, it is confirmed. This is now clearly and emphatically affirmed by Professor Harnack, and the only point on which we might differ from him is his strict adherence to the classical meaning of *baptizo*. We believe that, in Hellenistic and biblical usage, it has a wider latitude, which he seems to deny. The *Didache* very clearly gives the preference to river baptism, according to the precedent of Christ's baptism in the Jordan. So far, then, it undoubtedly favors the Baptists rather than the Pedobaptists. The new thing which we learn from it is the important fact that liberty to depart from this mode existed as early as the beginning of the second or end of the first century, when the *Didache* was written (we differ from Harnack, who puts it as late as the middle of the second century). We knew before, from Cyprian in the middle of the third century, that pouring was used in case of sickness, and that he wrote a special treatise in defense of the validity of religious



baptism, as it was called, although in some parts of the Church it disqualified for the priesthood. The *Didache* not only furnishes us a much older testimony, but it ignores the restriction to cases of sickness (which Bryennios would give it from his Oriental standpoint). It allows aspersion wherever water cannot be had in sufficient quantity for immersion. This very condition, however, shows clearly that aspersion was the exception, not the rule.

Unfortunately, we have not yet learned in this country to discuss historical questions in a purely historical way. Whenever facts touch the denominational or sectarian feeling, we make them yield to dogma, instead of shaping the dogma according to the facts. Hence we have seen exclusive Baptists declare that the *Didache* is a literary forgery, because they will not allow any other mode but immersion, even as an exception. As to the river-baptism of the *Didache*, Pedobaptists generally construe it as pouring or sprinkling of the head, and call to their aid the baptismal pictures of the Catacombs. This brings us to the point which Harnack declines to discuss, on account of the uncertain age of those pictures.

That the Catacomb pictures represent immersion rather than pouring, is the opinion of all the great Catacomb scholars, as De Rossi, Garucci (both Italians and Roman Catholics), Roller (French Protestant), Victor Schultze (German Lutheran), and others. Their opinion certainly must be entitled to great weight. A closer examination of the copies they give in their illustrated works on the Catacombs leads to no other result.

We must remember at the outset that *the entire process of immersion cannot be pictorially represented*; else the person baptized would entirely disappear. The pictures, therefore, give us only a partial view, either the beginning or the end of the act; but they give it in such a way that immersion either total or partial was intended. For in all these pictures the candidate of baptism stands ankle-deep or knee-deep or waist-deep in water, and is *undressed*. The feet, therefore, are actually immersed, and this, of course, cannot be a useless luxury and inconvenience, but must be a part of the sacramental act. The nudity implies that the rest of the body was to be immersed also, else it would be an unnecessary and unjustifiable indecency.

In the earliest known picture of Christ's baptism, a fresco in the Crypt of St. Lucina (the oldest part of the Roman Catacomb of St. Callistus), which is reproduced by Ga-

rucci and Roller, and is assigned to the middle or close of the second century, the Saviour is represented as a young man, undressed, coming up from the river, which reaches over his knees, and joining hands with John the Baptist, clad in a tunic, who aids him in ascending the shore, while a dove with a twig in its mouth, hovers in the air. Whether this picture represents really the baptism of our Lord, as most archaeologists hold, or of some other person, as Schultze assumes, it seems to give us the closing part of an actual immersion or submersion.

Another fresco from the Catacombs, given by Garucci (and also by Northcote & Brownlow in their abridgement of Commend. de Rossi's *Roma Sotteranea*), represents a boy of about twelve years standing only ankle-deep in a small stream, but completely surrounded by sprays of water, as if he stood under a shower-bath. Garucci says that he is "entirely immersed in a cloud of water (*è immerso interamente in un nembro di acqua*)."<sup>1</sup> As the baptizer holds his hand close on the head of the youth, and has no vessel, the surrounding cloud of water seems intended pictorially to represent immersion; in any case, the fresco means more than pouring or sprinkling. In another picture, a boy stands in a basin or font, while the water rushes down upon him like a cataract from heaven.

In a Mosaic picture of the Saviour's baptism at Ravenna—which, however, is not older than about 450—Christ stands in the Jordan, with the water up to the waist, and John the Baptist, from a projecting rock, pours water with his right hand from a shell over the Saviour's head, while the Holy Spirit, in the shape of a dove, is descending from the open heaven. Here pouring is only the *completion* of the act of immersion. In another picture of the same scene in the Catacomb of San Ponziano, outside of Rome, a ministering angel on a cloud holds the Saviour's robe while he stands undressed in the river. We may add, for illustration, that in Greece the priest, according to the prevailing practice, submerges the infant up to the neck, and then supplements the act by pouring water on the head. In Russia the priest submerges also the head, and covers the mouth and nose of the child with one hand.

The only room for controversy, then, as far as these pictures are concerned, is whether immersion was total (submersion) or partial. From the symbolic meaning of the act—a complete cleansing from impurity—we have a right to infer that the immersion was as complete as the depth



of the accessible stream or fountain would permit. Thus interpreted, the pictorial representations are in entire harmony with the patristic descriptions and the present practice of baptism in all the Oriental

Churches.

Let us honestly admit the facts of history on both sides, and then adjust our controversies in a truly Christian spirit, which is the spirit of liberty.

"The Churchman" (London) 2053 July 1884

#### ART. V.—"THE DOCTRINE OF THE TWELVE APOSTLES."

FROM the Reverend Alfred Plummer, D.D., Master of University College, Durham, we have received the following note on "The Doctrine of the Twelve Apostles:"

Writer after writer on this most interesting document, which is perhaps the greatest windfall that the Christian scholar has been blessed with during the present generation, has declared that it contains little or no trace of any knowledge of the writings of St. John. Thus Professor Wordsworth, in the welcome paper in which he introduced the work to many Englishmen in the *Guardian* of March 19, 1884, concludes his paper by discussing the probable place and date of the treatise. On the former point he says: "Northern Syria and proconsular Asia both seem to be excluded by the less developed character of the ministry as here described, and the absence of any clear traces of the teaching of St. John." Archdeacon Farrar, in the *Expositor* for May (p. 378), writes: "There is almost as total an absence of the technical terms of Pauline as of *Johannine* theology." And again (p. 392): "There is no decisive reference to St. Mark or to any of the writings of St. John." A reviewer in the *Record*, quoted in the *Durham Diocesan Magazine* for June, expresses a similar opinion: "We have no decisive references to the Pauline or *Johannine* writings;" but with more qualification than the writers previously quoted, he adds that "there are not wanting interesting coincidences with the language of both." The object of the present note is to show that the coincidences with the writings of St. John are such as to render it probable that the author or compiler of this treatise had either directly or indirectly a knowledge of those writings or of the oral teaching of the Apostle.

Professor Swainson, in one of the earliest notices of the document which appeared in England (letter in *THE CHURCHMAN*, dated February 23rd), expresses no opinion on this point. In the more complete account of the treatise which is expected, will appear (it may be hoped) an estimate of the evidence now offered for consideration. So far as the present writer is aware, the first notice of the "Doctrine of the Twelve Apostles" in England was from the pen of the Rev. A. Robertson, Principal of Hatfield Hall, in the *Durham University Journal* of February; and that also leaves this point untouched.

In chapter X., in speaking of the Eucharist, the "Doctrine" states as follows: "And after the reception (τὸ ἐμπλησθῆναι) thus give thanks: 'We give thanks to Thee, Holy Father, for Thy Holy Name.'" (1) The address "Holy Father" (Πάτερ ἄγιε) occurs John xvii. 11, in Christ's Eucharistic Prayer, and nowhere else in the New Testament. The passage goes on: "for Thy Holy Name, which Thou hast enshrined in our hearts." (2) The word for "enshrined" (κατεσκήνωσας) literally means "mailed to tabernacle," and possibly may be a reminiscence of John i. 14, "tabernacled among us" (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Compare Rev. vii. 15; xxi. 3. More probably, however, the thought of the Divine Name being enshrined in the heart at the reception of the heavenly feast is suggested

by Rev. ii. 17: "To him will I give of the hidden manna, and I will give him a white stone, and upon the stone a new name written."

A few lines further on in this chapter we have: "*Thou, Master Almighty, didst create all things.*" (3) With the exception of the quotation from the LXX. in 2 Cor. vi. 18, the epithet "Almighty" or "All-sovereign" (παντοκράτωρ) occurs only in the Apocalypse, and there nine times. No doubt such an epithet would, at an early period, become one of general use in the Church; but if this treatise was written in the first century, and possibly while St. John was still alive (as there is good reason for believing), then there is no improbability in supposing that the source of the epithet in this case is the Apocalypse. And for "Master" (δεσπότης) compare Rev. vi. 10.

Again, in the same chapter, we read: "*Remember, O Lord, Thy Church, to deliver it from all evil, and to perfect it with Thy love.*" (4) These last words (τελειῶσαι αὐτήν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου) look very like a reproduction of 1 John iv. 18: "He that feareth is not made perfect in love" (οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ).

A few lines further on we have, "*Let grace come, and let this world pass away.*" (5) This latter petition (παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος) will remind everyone of 1 John ii. 17: "And the world is passing away" (καὶ ὁ κόσμος παράγεται). Comp. 1 Cor. vii. 31.

This act of thanksgiving concludes thus: "*If any be holy, let him come: if he be not, let him repent. Maranatha. Amen.*" (6) This looks like a combination of Rev. xxii. 11 with Rev. xxii. 17. "*He that is holy, let him be made holy still*" with "*He that is athirst, let him come.*"

Early in the next chapter we have: "But if the teacher himself turn and teach another doctrine to destroy this, hearken not unto him." (7) This is almost identical in meaning with 2 John 10: "If any one cometh unto you, and bringeth not this doctrine, receive him not into your house;" and the διδάσκει ἄλλην διδασκίαν of the one passage is not very far off from the ταύτην τὴν διδασκίαν οὐ φέρει of the other.

A little further on we have what looks like another echo of the First Epistle of St. John: "But every proved and true prophet" (πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός). (8) With this, comp. 1 John iv. 1: "Beloved, believe not every spirit, but prove the spirits" (δοκιμάζετε τὰ πνεύματα). And the word for "true," or "genuine," is one of which St. John is specially fond, as in "the true Bread," "the true Vine," "the true Light," etc.

In Chapter xiv. we have (9) for "Lord's Day" the very word which is used Rev. i. 10 (κυριακή) and (excepting 1 Cor. xi. 20) nowhere else in the New Testament. But here κυριακή is already a substantive.

Perhaps not one of these nine examples can be called decisive, although the fourth is so close as to be probable. But taken together they establish good reason for believing that the writer of the "Doctrine of the Twelve Apostles" was acquainted with the teaching of St. John, either oral or written.

ALFRED PLUMMER.

**BAPTISM IN THE EAST.**  
By GEORGE WASHBURN, D.D.,  
PRESIDENT OF ROBERT COLLEGE.

WITHIN a few years the question has often come to me from America: "Is any other Baptism than immersion practiced anywhere in the East?" The recent publication of the "Teaching of the Apostles" has caused this question to be renewed. It seems to be a very simple question and one easily answered; but, in fact, I have found it very difficult to answer it satisfactorily.

I propose now, as this is a question of general interest, to answer my correspondents through THE INDEPENDENT. It may be said at once that Trine Immersion is generally held to be the only orthodox form of baptism, and that all Christians in the East are baptized in infancy.

But there are exceptions to this rule which I have found it very difficult to define and substantiate on good ecclesiastical authority. I give the result of my investigations.

Not long ago I had an interview with a

high ecclesiastic of the Greek Church on this subject. He said: "The Orthodox Church recognizes but one form of baptism under all circumstances, that is Trine Immersion"; and he referred me to the 50th Apostolical Canon, which says: "Three things are necessary in every baptism—first, water; second, the going into and coming out of the water three times; third, the pronouncing of the names of the Trinity."

I asked if there were no exceptions to this. He said: "None." I asked if it applied to adults, and how they were baptized. He said it did, and that they were baptized in a hogshead.\* I asked if it applied to newborn children baptized by midwives, and to dying adults. He said: "There is no exception."

But when hard pressed, he said: "Only one exception is allowed. When there is a scarcity of water it is poured three times on the head, and this is recognized as orthodox baptism."

This is the official answer, so far as the Greek Church is concerned; but while it may be correct in theory, it is not strictly true in practice. New born children about to die, and dying adults are *not* always immersed, and many priests baptize by putting the child in a sitting posture in the font and pouring water three times over the head. Others immerse the child once, and then pour water twice on the head.

The answers given by the authorities of the Armenian Church as to their regular form of administering the rite are essentially the same, except in regard to clinical baptism. In this case baptism is performed by trine *affusion* upon the head. If the person after this recovers, he is not rebaptized, but chrism is added, this anointing being supposed to complete the baptism already administered. There is also this important difference. The Armenian Church recognizes the full validity of baptism performed by affusion or sprinkling, although it does not use these forms itself.

The Armeno-Catholic Church baptizes in the same way as the Armenian, following in this respect, as in many others, the customs of the East rather than those of Rome.

The authorities of the Syrian or Jacobite

Church state that generally in the rite of baptism the person is placed upright with his feet in water, and then water is poured thrice over his head, the name of the Trinity being pronounced as follows: "In the name of the Father" is said at the first affusion, "of the Son" at the second, "of the Holy Ghost" at the third. Then a fourth movement of the hand, without water, to complete the form of the cross, and to signify the *Unity* after the signifying of the *Trinity*.

In case of clinical baptism the priest having put the thumb of his right hand into water, with the end of it makes the sign of the cross on the forehead, repeating on the three movements of the thumb successively the name of the Father, the Son, and the Holy Ghost, drawing his thumb first down, then from left to right. In the absence of a priest the midwife baptizes. If the sick person, whether infant or adult, recovers, he must be re-baptized in the church in the ordinary way.

I think that the above statements may be relied upon as correct. It will be seen that while trine immersion is the general rule, none of the churches in the East insist upon this as in all cases essential. All admit that in exceptional cases other forms are valid. The Jacobites do not practice immersion at all, and the Armenians recognize the full validity of affusion or sprinkling in any case.

It is no part of my purpose to discuss the question of the proper mode of baptism. I wish simply to state the facts. But I may be excused for calling attention to the fact that the practice of the Churches in the East to-day may all be justified by the directions in the "Teaching of the Apostles." The use of hot water is very common, and the exception, where there is an insufficiency of water, is fully recognized, even in the Greek Church. Although the ecclesiastic with whom I talked hesitated to acknowledge any exception to a heretic, this exception is fully stated and recognized in Greek theological works. Even the Jacobites would claim that their method fulfilled all the requirements of the "Teaching," if the person stood in running water and had it poured three times over his head.

CONSTANTINOPLE, July 14th, 1884.

\* It should be said that the baptism of an adult is a rare thing in the churches of the East. They make no converts from Mohammedanism and very few from the Jews. Their own people are all baptized in infancy.



No 9.



✓ LEHRE

DER

# ZWÖLF APOSTEL

NACH DER AUSGABE

DES

METROPOLITEN PHILOTHEOS BRYENNIOS

MIT BEIFÜGUNG DES URTEXTES, NEBST EINLEITUNG UND NOTEN

INS DEUTSCHE ÜBERTRAGEN

VON

✓  
LIC. DR. AUG. WÜNSCHE.



LEIPZIG

OTTO SCHULZE

II. QUER-STR. II.

1884.





## VORWORT.

---

Die folgenden Blätter enthalten eine deutsche Uebersetzung des von dem Metropoliton Philotheos Bryennios aus dem Jerusalemer Codex 1883 in Constantinopel edirten althehrwürdigen christlichen Literaturdenkmals: „Lehre der zwölf Apostel“, dessen Abfassung aller Wahrscheinlichkeit nach in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu setzen ist. Da der Herausgeber sein Werk mit zahlreichen Noten versehen hat, welche theils Citate aus dem Alten und Neuen Testament, theils Parallelen aus den ältesten theologischen Schriftstellern enthalten, so erachtete ich es für geboten, dieselben, soweit sie mir von Belang schienen, auch meiner Uebertragung als Noten einzuverleiben, denen aber auch vielfach neue hinzugefügt worden sind. Ebenso habe ich das vom Herausgeber angefertigte Verzeichniss der wichtigsten, in der „Apostellehre“ vorkommenden Wörter und Redensarten mit aufgenommen, nur dass von mir die Angabe der Seiten in die der Capitel verwandelt worden ist. Vielleicht ist durch das eine wie das andere manchem Geistlichen, welcher nicht Zeit hat, sich mit dem in neugriechischer Sprache geschriebenen Werke des Bryennios selbst eingehend zu beschäftigen, ein Dienst geschehen. Ein Gleiches darf ich von meiner Uebertragung erwarten. Wenn auch der Text im Ganzen dem Philologen nicht gerade grosse Schwierigkeiten bietet, so erfordert doch immer Einzelnes reifliche Ueberlegung, wie es wörtlich und doch dabei verständlich

wiederzugeben sei. Namentlich glaube ich, dass dem Sachkundigen die Stilwendungen des Originals, der ganze Sprachrhythmus, sowie selbst der Gebrauch der Partikeln in meiner Verdeutschung ziemlich treu sich widerspiegeln werden. Einige dunkle Stellen sind absichtlich in ihrer Dunkelheit belassen worden.

Bei der ohnehin dürftigen Literatur aus der Zeit der ersten christlichen Kirche wird die „Apostellehre“ sicher noch ein Gegenstand sehr eingehender wissenschaftlicher Erforschung werden. Selbst nichttheologische Kreise sollte das kleine Werkchen mit hohem Interesse erfüllen, da es die ältesten kirchlichen Institutionen in einer Einfachheit vorführt, wie sie sonst nirgends vorkommen.

Dresden, am 1. Mai 1884.

D. V.

## EINLEITUNG.

---

Die Entdeckung der Jerusalemer Handschrift gehört mit zu den bedeutendsten und werthvollsten Funden auf dem Gebiete der theologischen Literatur der Neuzeit. Die Handschrift enthält bekanntlich 1) eine Synopsis des Alten und Neuen Testaments des Johannes Chrysostomus (*Σύνοψις τῆς παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης*), von der ein Theil bereits veröffentlicht worden ist, 2) den Brief des Barnabas, 3) die beiden Briefe des Clemens von Rom an die Corinther, von denen sich jedoch einer als gefälscht herausstellt, 4) die Ignatiana der längeren Recension nebst den zugehörigen Pseud-Ignatianis. Zwischen den beiden letzteren Theilen der Handschrift befindet sich aber ein kleines Schriftstück mit der Aufschrift: „Lehre der zwölf Apostel“, welches eins der wichtigsten, vielleicht das wichtigste Stück der ganzen Handschrift ausmacht. Dasselbe hat bereits der Nicomedische Metropolit Philotheos Bryennios edirt und mit einer ausführlichen Einleitung und zahlreichen Noten versehen. Das Werk ist zu Constantinopel 1883 erschienen. Die „Lehre der zwölf Apostel“ nimmt schon deshalb das höchste Interesse der christlichen Theologen in Anspruch, als uns in ihr eine Zusammenfassung der Lehre der zwölf Apostel an die Heiden, wie sie dieselbe vom Herrn empfangen, vorgetragen wird. Der Verfasser ist nicht bekannt, und es ist auch nicht die leiseste Andeutung vorhanden, etwas über den Namen seiner Person oder über die sonstigen näheren Verhältnisse desselben feststellen zu können. Die Art aber, wie die religiösen und moralischen Gebote und Verordnungen eingeschränkt und dargestellt werden, macht den Eindruck, als hätte der Schreiber noch in persönlichem



Verkehr mit den Aposteln gestanden. Jedenfalls war er ein Judenchrist und mag zu der milderen Partei derselben gehört haben; denn er zeigt sich weder als ein Gegner des Apostels Paulus wie die Ebioniten, wiewohl aber auch nirgends besonders auf ihn Bezug genommen worden ist, noch als ein Gegner der jüdischen Observanzen, wie etwa Barnabas. Im Gegentheile, es wird mit Nachdruck auf die Hohenpriester als auf die autorisirten Prediger der Gemeinde, auf die Erstlinge der Feld-, Wein- und Oelfrucht, auf das Fasten u.s.w. hingewiesen. Auf einen Judenchristen deutet ferner auch die Schreibweise, denn es kommen die verschiedensten Hebraismen vor. Wie wir aber Namen und anderweitige Verhältnisse des Verfassers nicht kennen, so wissen wir auch nichts Sicheres über sein Vaterland und über seine Heimath. Wahrscheinlich war er ein Kleinasiate. Wenn er bei der Taufe auch den Gebrauch von warmen Wasser für zulässig erachtet, so folgt daraus noch nicht, dass er in einer Gegend gelebt haben müsse, in welcher die Kälte des Winters sich empfindlich fühlbar gemacht habe.

Was die Zeit der Abfassung unseres Schriftstückes anlangt, so glaubt Bryennios, dass es in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, etwa zwischen 120—160 geschrieben sei, und verschiedene Autoritäten pflichten ihm in dieser Zeitangabe bei. Ja einzelne Stimmen möchten die Schrift noch höher hinaufrücken. Soviel darf jedoch als sicher gelten, dass wir in der „Lehre“ eins der ältesten theologischen Literaturdenkmäler vor uns haben, und dass vielleicht nur noch die Schriften des Clemens von Rom, wie die des Polycarp und Ignatius älteren Datums sind. Auf ein sehr hohes Alter führen schon die geschilderten einfachen Zustände und Verhältnisse der christlichen Gemeinde. Es gibt noch keinen Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern, die Scheidung zwischen ihnen ist also noch nicht vollzogen. Der Ausdruck „Apostel“ hat noch seine ursprüngliche und volle Bedeutung von Sendbote. Zwar werden falsche Propheten erwähnt, die Irrlehren aufstellen, zu der wahren Lehre hinzuthun, oder von ihr abbrechen, und dabei nach Geld und Gut geizen, doch sie scheinen den Fortbestand der Gemeinde nicht zu gefährden. Daher eifert der Verfasser auch nicht so heftig gegen sie, wie dies in der Apocalypse, den Pastoralbriefen, den Briefen des Johannes und in dem zweiten Petrus- und Judasbriefe geschieht.

Auffallend sind die beiden Ueberschriften. Bryennios führt aber den schlagenden Beweis, dass die zweite Ueberschrift *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel an die Heiden, die ursprünglichere ist und sich nur auf cap. I oder VI bezieht. Erst nachdem die „Apostellehre“ eine Ueberarbeitung erfuhr und die weiteren Capitel hinzutraten, entstand die gegenwärtige Ueberschrift: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Lehre der zwölf Apostel.

Als Leser haben wir uns sicher jüdische Convertiten zu denken. Die Vorschrift, dass die Taufe nur nach vorangegangener Unterweisung in den christlichen Wahrheiten vorzunehmen sei, weist speciell auf Katechumenen hin.

Unsere Schrift ist von den alten kirchlichen Autoritäten gut bezeugt. Sowohl Athanasius wie Rufinus und Eusebius erwähnen dieselbe. Nach Athanasius (ep. fest. XXXIX) ist sie von den Vätern mit noch anderen apocryphischen Büchern, wie beispielsweise die Weisheit Salomonis, die Weisheit des Sirach, Esther, Judith und das Buch Tobias, zur Lectüre empfohlen worden; Rufinus rechnet sie unter die *libri ecclesiastici* und Eusebius rubricirt sie in der Kirchengeschichte III, 25, 4 in dieselbe Kategorie, in welche der Hirt des Hermas, die Epistel des Barnabas, die Apocalypse des Petrus u. s. w. gehören. Der im achten und neunten Jahrhundert lebende Nicephoros von Konstantinopel, welcher die „Lehre“ in seiner Stichometrie ebenfalls unter die Apocryphen verweist, macht betreffs ihres Umfanges noch die nicht unwichtige Bemerkung, dass sie aus 200 Zeilen bestehe. Vergleichen wir damit die Jerusalemer Handschrift, so stellt sich nur eine Differenz von drei Zeilen heraus, die in der letzteren mehr sind.

Liegt somit in der Abhandlung ein sehr altes theologisches Schriftdenkmal vor uns, so muss uns dasselbe zu einer sehr sorgfältigen philologischen und historischen Untersuchung auffordern. Gedanke für Gedanke, ja Wort für Wort ist anzusehen und zu beleuchten. Auch über das Sprachcolorit, den Satzbau und Stil, die oft in den einfachsten Formen sich bewegen, nicht minder über den Gebrauch der Präpositionen und Partikeln sind eingehende Erörterungen anzustellen. Ganz besonders wird der innige Zusammenhang und die Verwandtschaft mit dem ältesten theologischen Schriftthum, wie den

apostolischen Constitutionen, mit Barnabas, Hermas<sup>1)</sup>, Clemens von Rom und Justinus Martyr festzustellen sein. Selbst die älteste rabbinische Literatur muss an verschiedenen Stellen zur Vergleichung herangezogen werden. Manches diesbezügliche hat Bryennios in seinem Werke bereits geleistet, vieles aber ist noch zu leisten.

---

<sup>1)</sup> Was speciell Hermas und Barnabas anlangt, so wird es sich namentlich um das Abhängigkeitsverhältniss zu „der Lehre“ handeln, es wird zu eruiren sein, ob der Verfasser „der Lehre“ diese benutzt hat, wie Bryennios annimmt, oder umgekehrt, ob diese etwa dem Verfasser „der Lehre“ zur Benutzung vorgelegen haben.

---

# LEHRE DER APOSTEL.

---

## Lehre des Herrn von den zwölf Aposteln an die Heiden.<sup>1)</sup>

### Cap. I.

Es giebt zwei Wege, einen zum Leben und einen zum Tode<sup>2)</sup>; beide sind sehr von einander verschieden.

Der Weg zum Leben aber ist dieser. Zuerst: Du sollst Gott lieben, der dich geschaffen hat, und dann: deinen Nächsten, wie dich selbst<sup>3)</sup>, und alles, was du wünschest, dass es dir nicht geschehe, thue auch einem andern nicht.<sup>4)</sup> Und die Lehre von diesen Geboten ist diese. Segnet die, welche euch fluchen und betet für eure Feinde und fastet für die, die euch verfolgen. Denn welchen Dank hast du, wenn ihr die liebt, die euch lieben? Thun nicht also auch die Heiden?<sup>5)</sup> Vielmehr liebet die, welche euch hassen, und ihr werdet keinen Feind haben.<sup>6)</sup> Enthaltet euch der fleischlichen und weltlichen

---

C. I. <sup>1)</sup> Dieses scheint der ursprüngliche Titel der Schrift gewesen zu sein, welcher ihr von dem eigentlichen Verfasser gegeben worden ist. Der erste Titel ist späteren Ursprungs und entstand erst, als die Capp. 7—16 hinzugefügt wurden.

<sup>2)</sup> Vgl. Jerem. XXI, 8; Baruch IV, 1; Deut. XXX, 15—20; Matth. VII, 13. 14; 2. Petri II, 15; Barnab. epist. c. XVIII; Hermas, Mand. VI, 1; Clem. Hom. VII, 7.

<sup>3)</sup> Vergl. Matth. XXII, 37—39.

<sup>4)</sup> Vergl. Clem. Hom. 12, 32; Matth. VII, 12; Luc. VI, 31; Tob. IV, 15.

<sup>5)</sup> Vergl. Luc. VI, 28. 32; Matth. V, 44. 46.

<sup>6)</sup> Vergl. Clem. Alex. Strom. VII, 740; Luc. VI, 27. 35.



Lüste.<sup>7)</sup> Wenn dir jemand einen Schlag auf deinen rechten Backen giebt, so wende ihm auch den andern zu, und du wirst vollkommen sein. Wenn jemand dich nöthigt, eine Meile mit ihm zu gehen, gehe zwei mit ihm. Nimmt jemand dir dein Kleid, so gieb ihm auch den Mantel.<sup>8)</sup> Wenn jemand etwas von dir nimmt, was dein ist, so fordere es nicht zurück; denn du kannst es ja auch nicht.<sup>9)</sup>

Gieb jedem, der dich bittet, und fordere es nicht zurück<sup>10)</sup>; denn der Vater will, dass wir allen von unsern eignen Gaben geben.<sup>11)</sup>

Selig ist der, welcher nach dem Gebote giebt, denn er ist unschuldig.<sup>12)</sup> Wehe dem, der nimmt; denn wenn einer, der Noth leidet, empfängt, so wird er unschuldig sein. Wer aber nicht Noth leidet, soll Rechnung ablegen<sup>13)</sup>, warum und zu welchem Zwecke er empfängt. Wenn er aber in Noth ist<sup>14)</sup>, soll er um das, was er gethan, befragt (zur Rechenschaft gezogen) werden, und er wird nicht von dannen herauskommen, bis er den letzten Heller bezahlt hat.<sup>15)</sup> Was dieses aber betrifft, so heisst es: Dein Almosen soll in deine Hände tropfen (eig. schwitzen), bis dass du erkennst, wem du giebst.<sup>16)</sup>

7) Die Redensart erinnert an 1. Petr. II, 11, es ist aber daraus nicht zu folgern, dass der Schreiber diese Epistel gekannt hat. Vergl. übrigens Tit. II, 12; Polycarp. ep. ad Philipp. c. V.

8) Vergl. Matth. V, 39—48; Luc. VI, 29—30. Wenn diese Aussprüche auch nicht wörtliche Entlehnungen aus dem Matthäusevangelium sind, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass der Schreiber dasselbe gekannt hat. Wie c. XVI beweist, muss er auch das Lucasevangelium gekannt haben. Hinsichtlich des Johannes dagegen lässt sich kein Beweis einer Bekanntschaft erbringen, wenn auch die Ausdrücke: „Wein Davids“ c. IX und „vollkommen in der Liebe“ c. X der Johanneischen Phraseologie angehören.

9) Weil der Christ keine Gewalt anwenden oder vor ein heidnisches Gericht gehen darf. Vergl. 1. Cor. VI, 1; Matth. V, 40.

10) Vergl. Luc. VI, 30.

11) Vergl. Hermas, Mand. II; Matth. V, 45.

12) Vergl. Hermas, Mand. II. Das Wort ἀθῶος findet sich nur Matth. XXVII, 4. 24. Vergl. Matth. XXVII, 4. 24.

13) Die apostolischen Constitutionen haben δώσει λόγον.

14) Ueber σννοχή vergl. Luc. XXI, 25; 2. Cor. II, 4.

15) Vergl. Matth. V, 25. 26; Luc. XII, 58. 59.

16) Dieser Satz, der sich nicht im N. T., wohl aber in den apostolischen Constitutionen findet, mag zu den ἀγγραφα δόγματα gehören. Man sieht übrigens daraus, wie frei die Aussprüche Jesu bereits in den ersten Zeiten der

## Cap. II.

Das zweite Gebot der Lehre ist: Du sollst nicht tödten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht Knaben schänden<sup>1)</sup>, du sollst nicht huren, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht Zauberei treiben, du sollst nicht Gift mischen<sup>2)</sup>, du sollst das Kind im Mutterleibe nicht vernichten und das Geborene nicht tödten.<sup>3)</sup> Du sollst nicht das begehren, was deinem Nächsten ist, noch sollst du fälschlich schwören. Du sollst nicht falsches Zeugniß geben, du sollst nicht Böses reden<sup>4)</sup>, du sollst nicht Böses sinnen<sup>5)</sup>. Du sollst nicht doppelsinnig noch doppelzüngig sein;<sup>6)</sup> denn Doppelzüngigkeit ist ein Fallstrick zum Tode. Deine Rede soll nicht falsch, noch leer, sondern mit der That übereinstimmend sein.<sup>7)</sup> Du sollst nicht habgierig, nicht raubgierig, nicht heuchlerisch, nicht boshaft, nicht anmassend sein.<sup>8)</sup> Du sollst deinen Nächsten nicht schlecht berathen.<sup>9)</sup>

Du sollst niemand<sup>10)</sup> hassen, sondern etliche sollst du zu rechtweisen und für etliche sollst du beten; etliche sollst du mehr lieben, wie deine eigene Seele.<sup>11)</sup>

christlichen Kirche angewandt wurden. Nach den Constitutionen soll das Almosen dem Bischof gegeben werden, da er weiss, wer einer Unterstützung bedürftig ist.

C. II. <sup>1)</sup> Das Wort *οὐ παιδοφθορήσεις* findet sich nicht im N. T., wohl aber lesen wir es in der Sept. Lev. XX, 13. Vgl. Röm. V, 27. Die Anspielung auf dieses wie andere der angeführten Laster lässt eine frühere Abfassung unserer Schrift nicht verkennen.

<sup>2)</sup> Vergl. Act. VIII, 9. 11; XIII, 6; Gal. V, 20; Ex. XXII, 18.

<sup>3)</sup> Weish. Sal. XII, 5.

<sup>4)</sup> Vergl. Prov. XX, 20; Matth. XV, 4 u. XV, 22.

<sup>5)</sup> Vergl. Sach. VIII, 17; Prov. XII, 28; Barnab. epist. c. II; Clem. Rom.

ad I. Cor. II.

<sup>6)</sup> Vergl. Sir. XVIII, 13; V, 9; Prov. XI, 13; VI, 2 u. I. Tim. III, 8.

<sup>7)</sup> Vgl. Clem. Alex. Strom. VII, 760; Matth. V, 37; XXIII, 3; Clem. Rom. ad I. Cor. XXVIII.

<sup>8)</sup> Vergl. Habac. II, 9; Jes. LXI, 8; Lev. XIX, 13; I. Petr. II, 1; Röm. I, 29; Prov. III, 34; Polycarp. epist. ad Philipp. II u. VI.

<sup>9)</sup> Vergl. Jes. III, 9; Hermas, Visio I, 2.

<sup>10)</sup> *οὐ πᾶς* für: „nicht einer“ ist ein Hebraismus und beweist, dass der Schreiber ein Judenchrist war.

<sup>11)</sup> Die Redensart erinnert an Judae V. 22. Vergl. übrigens Lev. XIX. 17; Deut. XXIII, 7; Barnab. epist. c. I. IV u. XIX.

### Cap. III.

Mein Sohn!<sup>1)</sup> fliehe vor jeglichem Bösen und vor allem, was ihm ähnlich ist.<sup>2)</sup> Gieb dich dem Zorn nicht hin, da Zorn zum Mord führt; noch sei ein Eiferer, noch sei streitsüchtig, noch leidenschaftlich, denn aus dem allen entsteht Todtschlag.<sup>3)</sup> Mein Sohn! sei nicht lüstern<sup>4)</sup>, da Lüsternheit zur Hurerei führt<sup>5)</sup>; ebenso führe nicht schändliche Rede<sup>6)</sup> und trage nicht hoch die Augen<sup>7)</sup>, denn aus dem allen entsteht Ehebruch. Mein Sohn! sei kein Vogelbeobachter<sup>8)</sup>, da es hernach zur Abgötterei führt; auch sei kein Beschwörer, noch Sterndeuter, noch Reinsprecher<sup>9)</sup>; noch wolle solches mit ansehen. Denn aus dem allen entsteht Abgötterei. Mein Sohn! sei kein Lügner, da die Lüge hernach zum Diebstahl führt.<sup>10)</sup> Auch sei nicht geldgierig, noch auf eitlen Ruhm bedacht; denn aus dem allen entsteht Diebstahl. Mein Sohn! sei kein Murrer, da das zur Gotteslästerung führt<sup>11)</sup>; noch sei halsstarrig<sup>12)</sup>, noch Böses denkend; denn aus dem allen entsteht Lästerung. Sei aber sanftmüthig; da die Sanftmüthigen die Erde ererben werden.<sup>13)</sup> Sei langmüthig

C. III. <sup>1)</sup> Eine Anrede, die oft in der h. Schrift vorkommt s. Sir. II. III u. IV. Prov. II. III. V. VI. VII; vgl. Matth. IX, 2; XXI, 28; Joh. XIII, 33 u. s. w.

<sup>2)</sup> Die Worte erinnern zwar an 1. Thess. V, 22, brauchen aber nicht daher entlehnt zu sein. Vergl. übrigens Röm. XII, 9; Barnab. epist. IV; Polycarp. epist. ad Philipp. c. XI.

<sup>3)</sup> Vergl. Prov. XXIX, 22; Jac. I, 19. 20; III, 16; Ephes. IV, 31; Col. III, 8; 2. Cor. XII, 20; Gal. V, 20; Röm. XIII, 13; 1. Cor. III, 3.

<sup>4)</sup> Vergl. 1. Cor. X, 6.

<sup>5)</sup> Die Metapher weist auf Jac. I, 14 hin. Vergl. Herm. Mand. IV u. XII.

<sup>6)</sup> Vergl. Col. III, 8; Eph. V, 3. 4.

<sup>7)</sup> Das Wort *ὕψηλόφθαλμος* findet sich weder im N. T., noch in den Sept. Die apostolischen Constitutionen gebrauchen dafür *ὑψόφθαλμος*. Vgl. übrigens 1. Petri II, 14; Marc. VII, 22.

<sup>8)</sup> Zu *οἰωνόσκοπος* vergl. Lev. XIX, 26. 31; Deut. XVIII, 9—12.

<sup>9)</sup> Zu *περικαθαίρων* vergl. Sept. Deut. XVIII, 10 u. Jes. VI, 7. Gemeint ist damit das Abwenden von Krankheiten durch Opfer. In den apostolischen Constitutionen finden sich noch andere Ausdrücke wie *θηπερῶδος*, *λώταξ*, *συμβολοδείκτης* u. s. w.

<sup>10)</sup> S. Clem. Alex. Strom. I, 20, wo diese Stelle als biblisch angeführt wird.

<sup>11)</sup> Vergl. Judae V, 16; Philipp. II, 14; Matth. XX, 1—15; Ephes. IV, 31; 1. Cor. X, 10; Barnab. epist. c. III.

<sup>12)</sup> Vergl. 2. Petri II, 10; Prov. XXI, 24; Clem. Rom. ad. 1. Cor. LVII.

<sup>13)</sup> Vergl. Matth. V, 5.

und mitleidig<sup>14)</sup> und harmlos<sup>15)</sup> und ruhig und gut und fürchte dich zu jeder Zeit vor den Worten, die du gehört hast.<sup>16)</sup> Du sollst dich nicht erheben, dich nicht frech zeigen (eig. nicht Frechheit deiner Seele geben).<sup>17)</sup> Deine Seele soll nicht mit Hochmüthigen vereinigt sein, sondern mit Gerechten und Niedrigen (Bescheidenen) sollst du umgehen.<sup>18)</sup> Die dich betreffenden Zufälle sollst du als gut hinnehmen, wissend, dass nichts ohne Zuthun Gottes geschieht.<sup>19)</sup>

#### Cap. IV.

Mein Sohn! du sollst dich Tag und Nacht dessen erinnern, der zu dir das Wort Gottes spricht<sup>1)</sup>, und du sollst ihn ehren, wie den Herrn; denn wo von der Herrlichkeit des Herrn gesprochen wird, da ist der Herr.<sup>2)</sup> Und du sollst Tag für Tag die Personen der Heiligen<sup>3)</sup> aufsuchen, damit du in ihren Worten ruhest.<sup>4)</sup> Du sollst keine Spaltung (Uneinigkeit) suchen, aber du sollst Frieden stiften unter denen, welche in Streit liegen.<sup>5)</sup> Du sollst gerecht richten. Du sollst nicht Partei nehmen, wenn es gilt, Fehltritte zu ahnden.<sup>6)</sup> Du sollst nicht zweifelhaft sein (d. i. du sollst nicht zweierlei Meinung sein), ob es sein soll oder nicht.<sup>7)</sup> Sei nicht einer, der seine Hände ausstreckt, um zu empfangen, und sie zusammenballt, wenn es gilt, zu geben.<sup>8)</sup> Wenn du hast, so sollst du mit deinen Händen geben als Sühne für deine Sünden.<sup>9)</sup> Du sollst nicht auf-

<sup>14)</sup> Vergl. Col. III, 12; 1. Thess. V, 14, 15; Ephes. IV, 32; Herm. Mand. V.

<sup>15)</sup> Vergl. Herm. Mand. II.

<sup>16)</sup> Vergl. Jes. LXII, 2.

<sup>17)</sup> Vergl. Röm. XII, 16; Sirach I, 30; X, 7; Luc. XVIII, 14; Clem. Rom. ad 1. Cor. XXX.

<sup>18)</sup> Vergl. Clem. Rom. ad 1. Cor. XLVI; Barnab. epist. c. IV u. Prov. XIII, 20.

<sup>19)</sup> Vergl. Sir. II, 4; Hebr. XII, 7—11; Clem. Alex. Strom. VII, 749.

C. IV. <sup>1)</sup> Vergl. Hebr. XII, 25; XIII, 7.

<sup>2)</sup> 2. Petri II, 10; Judae V, 8. In den apostolischen Constitutionen heisst es: denn wo Gott gelehrt wird, da ist er gegenwärtig.

<sup>3)</sup> Polycarp. epist. ad Philipp. c. XII; Hermas. Visio III, 8.

<sup>4)</sup> Das Wort *ἐπαναπαύεσθαι* findet sich nur Luc. X, 6 u. Röm. II, 7.

<sup>5)</sup> Vergl. Clem. Rom. ad 1. Cor. II, 1; 1. Cor. I, 10; Röm. XIV, 19.

<sup>6)</sup> Vergl. Lev. XIX, 15—18; Deut. I, 17; XVI, 19.

<sup>7)</sup> Vergl. Sir. I, 28; Jac. I, 8; Herm. Mand. IX; Clem. Rom. ad 1. Cor. XI u. XXIII u. ad 2. Cor. XI.

<sup>8)</sup> Vgl. Sir. IV, 31; Clem. Rom. ad 1. Cor. II.

<sup>9)</sup> Vergl. Prov. III, 27; Dan. IV, 24.



hören (abstehen), zu geben, noch sollst du beim Geben murren.<sup>10)</sup> Denn du sollst wissen, wer der gute (gerechte, eig. schöne) Vergelter des Verdienstes ist.<sup>11)</sup> Du sollst dich nicht von dem abwenden, der bedürftig ist.<sup>12)</sup> Du sollst alles deinem Bruder mittheilen und nicht sagen, dass es dein eigen sei.<sup>13)</sup> Denn wenn ihr Theilhaber an dem Unsterblichen seid, um wie vielmehr in sterblichen Dingen!<sup>14)</sup> Du sollst deine Hand nicht von deinem Sohne, oder von deiner Tochter abziehen, sondern von Jugend an sollst du sie die Furcht Gottes lehren.<sup>15)</sup> Du sollst keine Befehle deinem Knechte, oder deiner Magd in deiner Verbitterung ertheilen, da sie auf denselben Gott hoffen, sie möchten sonst den nicht fürchten, der Gott über euch beide ist. Denn er kommt nicht, zu berufen nach der Person (nach dem Ansehen), sondern (er kommt) zu denen, die der Geist vorbereitet hat. Ihr Knechte aber seid unterthan euren Herren als dem Ebenbilde Gottes in Ehrerbietung und Furcht.<sup>16)</sup> Du sollst alle Scheinheiligkeit hassen und alles, was dem Herrn nicht wohlgefällig ist. Du sollst die Gebote nicht dahinten lassen, sondern du sollst bewahren (befolgen), was du empfangen hast, weder hinzuthun, noch davon wegnehmen.<sup>17)</sup> Deine Uebertretungen sollst du in der Gemeinde bekennen<sup>18)</sup>, und du sollst nicht kommen zu deinem Gebet mit bösem Gewissen.<sup>19)</sup>

Dies ist der Weg zum Leben.<sup>20)</sup>

<sup>10)</sup> S. 1. Petr. IV, 9. Es hat den Anschein, als wenn der Schreiber diese Epistel gekannt hätte. Vergl. noch 2. Cor. IX, 7; Hermas, Similitudo IX.

<sup>11)</sup> Vergl. Clem. Rom. ad II. Cor. XI.

<sup>12)</sup> Vergl. Sir. IV, 5.

<sup>13)</sup> Vergl. Röm. XII, 13; Act. IV, 32; II, 44. 45; Gal. VI, 6; Hieron. adver. Haeres. XVIII, 2.

<sup>14)</sup> Die Stelle erinnert an Röm. XIII, 27.

<sup>15)</sup> Vergl. Ephes. VI, 4. 5. 9 ff. Die Aehnlichkeit der Stelle ist aber eine so entfernte, dass an eine Entlehnung aus der Epistel nicht zu denken ist. Vergl. Prov. XIX, 18; Clem. Rom. ad 1. Cor. XXI; Hermas, Visio I, 3.

<sup>16)</sup> Vergl. Ephes. VI, 5. 9; Tit. II, 9; 1. Petr. II, 18; Ignat. epist. ad Polycarp. c. IV.

<sup>17)</sup> Die Worte nehmen wahrscheinlich Bezug auf Deut. XII, 32 und waren eine gewöhnliche Phrase. Vergl. noch Apocal. XXII, 14. 18. 19.

<sup>18)</sup> Vergl. Ps. XXXIV, 18; Jacob. V, 16; Clem. Rom. ad 1. Cor. LI u. LII.

<sup>19)</sup> Clem. Alex. Strom. VII, 746; Clem. Rom. ad 1. Cor. XLV. XXIII. XXIX u. ad 2. Cor. XVI.

<sup>20)</sup> Barnab. epist. c. IV u. XVIII.

### Cap. V.

Der Weg zum Tode aber ist dieser. Vor allem ist er böse und voll von Fluch <sup>1)</sup>. (Da ist) Mord, Ehebruch, Lüste, Hurerei, Diebstahl, Abgötterei, Magie, Zauberei, Raub, falsches Zeugniß, Heuchelei (Scheinheiligkeit), Doppelherzigkeit, Tücke (List), Hochmuth, Schlechtigkeit, Anmassung, Gewinnsucht, hässliche Rede, Eifersucht, Neid, Frechheit, Hochmuth, Prahlerei; (da sind) Verfolger des Guten <sup>2)</sup>, Hassler der Wahrheit, Freunde der Lüge und solche, die nicht den Lohn der Gerechtigkeit kennen, die sich nicht vereinen zu gutem und nicht zu gerechtem Urtheil, die nicht wachsam sind für das Gute, sondern für das Böse <sup>3)</sup>, die weit entfernt sind von Sanftmuth und Geduld, die Eitles lieben, die nach Vergeltung suchen, die nicht bemitleiden den Armen, die sich nicht sorgen für den, der in Sorge ist <sup>4)</sup>, die den nicht kennen, der sie geschaffen hat. (Da sind) Mörder der Kinder, Verderber des Ebenbildes Gottes, solche, die sich abwenden von dem Bedürftigen, die aufreizen den Betrübten, Anwälte der Reichen, gesetzlose Richter der Armen, Sünder in jeder Hinsicht. O zieht euch, Kinder, vollständig von allen diesen zurück!

### Cap. VI.

Siehe zu, dass niemand dich abführe von diesem Wege der Lehre, da er weg von Gott dich lehrt. Denn wenn du das ganze Joch (die ganze Last) des Herrn tragen kannst, so wirst du vollkommen sein <sup>1)</sup>; kannst du es aber nicht, so thue, was du kannst <sup>2)</sup>. Was aber die Speise betrifft, so ertrage, so

---

C. V. <sup>1)</sup> Barnab. epist. c. I.

<sup>2)</sup> Zu beachten ist der Wechsel in der Construction. Der Stil trägt den einfachsten Charakter.

<sup>3)</sup> Ueber das Verb *ἀγροπνεῖν* s. Luc. XXI, 36 u. Eph. VI, 8. Vergl. Barnab. epist. c. XXI.

<sup>4)</sup> Hinsichtlich des Wortes s. 2. Petr. II, 7 u. Act. VII, 24.

C. VI. <sup>1)</sup> Die Stelle erinnert an Matth. XI, 29, 30; XIX, 21; Philipp. III, 14. 15. S. oben Cap. I. Zu beachten ist die Toleranz des Schreibers.

<sup>2)</sup> Vergl. Barnab. epist. c. XIX; Clem. Rom. ad 2. Cor. VII.

viel du kannst<sup>3)</sup>. Sonderlich enthalte dich von dem den Götzen Geopferten (dem Götzenopfer); denn es ist ein Dienst todter Götter<sup>4)</sup>.

### Cap. VII.

Was aber die Taufe betrifft, so taufe also. Nachdem sie das alles vorher gesagt haben<sup>1)</sup>, so taufe sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes in lebendigem Wasser<sup>2)</sup>. Wenn du aber lebendiges Wasser nicht hast, so taufe in anderem Wasser; wenn du es aber in kaltem nicht kannst, so in warmem.<sup>3)</sup> Wenn du aber beides nicht hast, so giesse dreimal Wasser auf das Haupt im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.<sup>4)</sup> Vor der Taufe soll der Täufer und der Täufling fasten und wenn es etliche andere können. Du sollst dem Täufling anbefehlen, einen oder zwei Tage vorher zu fasten<sup>5)</sup>.

### Cap. VIII.

Es sollen aber eure Fasten nicht sein mit denen der Heuchler, denn sie fasten am zweiten und fünften Tage der Woche<sup>6)</sup>; ihr aber sollt am vierten Tage und am Rüsttage (d. i. am Tage vor dem Sabbath, am Freitage) fasten. Auch sollt ihr nicht wie die Heuchler beten, sondern wie der Herr in seinem Evan-

---

<sup>3)</sup> Der Sinn ist dunkel. Wahrscheinlich beziehen sich die Worte auf die Peinlichkeit, mit welcher die Judenchristen die jüdischen Speisever- und -gebote beobachteten. Vergl. Barnab. epist. c. X.

<sup>4)</sup> Dieselbe strenge Ansicht tritt uns namentlich bei Justinus Martyr entgegen. Vergl. Clem. Rom. ad 2 Cor. III.

C. VII. <sup>1)</sup> Gemeint ist alles, was in den vorhergehenden Capiteln gesagt ist. Vergl. Tertull. de anima c. XXXVII; Orig. Homil. in Lev. II, 100.

<sup>2)</sup> Vergl. Matth. XXVIII, 19. 20; Tertull. de baptism. c. XIII.

<sup>3)</sup> Daraus lässt sich nicht schliessen, dass der Verfasser in einer kalten Gegend wohnte; die Taufpraxis kälterer Gegenden konnte ihm aber bekannt sein.

<sup>4)</sup> Nach Bryennios beziehen sich die Worte auf Privat-, namentlich auf Nothtaufen. Auf Kindertaufen scheint nicht Bezug genommen zu sein.

<sup>5)</sup> Hier haben wir eine Vorschrift, von der im N. T. nicht die leiseste Spur zu finden ist.

C. VIII. <sup>1)</sup> Obgleich der Verfasser die vom Sinai her festgesetzten Festtage ändert, so zeigt er doch noch eine grosse Befangenheit in den jüdischen Satzungen. Die heuchlerischen Pharisäer fasteten am zweiten und fünften Tage der Woche, weil an ihnen Mose auf den Berg Sinai gestiegen und wieder herabgekommen sein soll. Vergl. Luc. XVIII, 12; Epiphan. haër. XVI, 1.

gelium befiehlt, also betet.<sup>2)</sup> Unser Vater, der du bist im Himmel<sup>3)</sup>, geheiligt werde dein Name; dein Reich komme; es geschehe dein Wille, wie im Himmel und auf Erden<sup>4)</sup>; unser täglich Brod gib uns heute; und vergieb uns unsre Schuld<sup>5)</sup>, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern; und führe uns nicht in Versuchung; sondern erlöse uns von dem Uebel. Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit<sup>6)</sup>. Und so betet drei Mal des Tages<sup>7)</sup>.

## Cap. IX.

Was das heilige Abendmahl betrifft, so danket also. Zuerst was den Kelch betrifft<sup>1)</sup>: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Wein Davids<sup>2)</sup>, deines Sohnes<sup>3)</sup>, mit dem du uns durch Jesum, deinen Sohn, bekannt gemacht hast. Dir sei Ehre in Ewigkeit! Was aber das gebrochene Brod<sup>4)</sup> betrifft: Wir danken dir, Vater, für das Leben und die Erkenntniss, die du uns hast wissen lassen durch Jesum, deinen Sohn<sup>5)</sup>. Dir sei Ehre in Ewigkeit! Wie dieses gebrochene Brod (in Körnern) verstreut war oben auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so werde auch deine Gemeinde zusammengebracht von den Enden der Erde zu deinem Königreiche<sup>6)</sup>; denn dein ist die Ehre und die Macht durch Jesum

<sup>2)</sup> Vergl. Matth. VI, 5—13; Luc. XI, 2—4.

<sup>3)</sup> Matth. u. Luc. haben: in den Himmeln (*ἐν τοῖς οὐρανοῖς*).

<sup>4)</sup> Matth. u. Luc. haben: auf der Erde (*ἐπὶ τῆς γῆς*).

<sup>5)</sup> Matth. hat: unsre Schulden (*ὀφειλήματα*) u. Luc.: die Sünden (*τὰς ἁμαρτίας*).

<sup>6)</sup> Matth. hat: denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.

<sup>7)</sup> Jesus hat diesen Befehl nirgends ertheilt. Mir scheint, als ob das Gebot des dreimaligen Betens bei den Juden hier auf das Vaterunser übertragen worden sei. Vergl. Dan. VI, 11 u. Act. II, 15; III, 1; X, 9. 30; Tertull. de jejun. c. X.

C. IX. <sup>1)</sup> Dass zuerst die Benediction über den Kelch erwähnt ist s. Luc. XXII, 14—18; I. Cor. X, 16. 21.

<sup>2)</sup> Eigentlich: Wir danken dir für den heiligen Weinstock. Der Ausdruck erinnert entweder an Joh. XV oder Matth. XVI, 29. Vergl. übrigens Clem. Alex. Paedag. I, 5.

<sup>3)</sup> Ueber *παῖς* vgl. Act. III, 13. 26; IV, 25. 30; Clem. Rom. ad I. Cor. c. LIX.

<sup>4)</sup> Vergl. I. Cor. X, 16.

<sup>5)</sup> Vergl. Clem. Rom. ad I. Cor. c. XXXVI.

<sup>6)</sup> S. unten c. X. Die Abendmahlsfeier mit ihren Benedictionen erscheint



Christum in Ewigkeit. Niemand aber soll essen und trinken von eurem Abendmahl, ausgenommen die, welche im Namen des Herrn getauft sind<sup>7)</sup>. Denn dies betreffend hat der Herr gesagt: Gebet das Heilige nicht den Hunden<sup>8)</sup>.

### Cap. X.

Nachdem ihr aber vollendet habt (d. i. wenn die heilige Handlung vorüber ist)<sup>1)</sup>, so danket also: Wir danken dir, heiliger Vater<sup>2)</sup> für deinen heiligen Namen, den du eingepflanzt hast<sup>3)</sup> in unsere Herzen und für die Erkenntniss und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns hast wissen lassen durch Jesum, deinen Sohn. Dir sei Ehre in Ewigkeit! Du, allmächtiger Herrscher! hast alle Dinge erschaffen um deines Namens willen, und hast Speise und Trank den Menschen gegeben zum Genuss (zur Freude), damit sie dir danken; uns aber hast du beglückt (gesegnet) mit geistiger Speise und Trank und ewigem Leben durch deinen Sohn. Vor allem danken wir dir, dass du mächtig bist.<sup>4)</sup> Dir sei Ehre in Ewigkeit! Gedenke Herr, deiner Gemeinde, um sie zu erlösen von allem Uebel und sie vollkommen zu machen in deiner Liebe<sup>5)</sup>, und sammle sie von den vier Winden<sup>6)</sup>, die da geheiligt ist für dein Königreich, welches du für sie bereitet hast. Denn dein ist die Macht und die Herr-

---

hier noch in sehr einfacher Gestalt und erinnert in mehrfacher Beziehung noch an das jüdische Pesachmahl. Die Symbolik, welche hier dem gebrochenen Brote beigelegt wird, findet sich übrigens nirgends im N. T.

<sup>7)</sup> Vergl. Act. XIX, 5.

<sup>8)</sup> Vergl. Matth. VII, 6.

C. X. <sup>1)</sup> Für *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* haben die apostolischen Constitutionen *μετὰ τὴν μετέλλην* (nach der Austheilung). Nach meiner Meinung ist der Sinn: Nach vollendeter Handlung d. i. nach Genuss von Wein und Brot. Die Uebersetzung von Dr. Harnack: „nachdem ihr euch aber gesättigt habt“ trifft wohl den Sinn, ist aber nicht wörtlich.

<sup>2)</sup> Derselbe Ausdruck findet sich zwar Joh. XVII, 11, braucht aber nicht von da entlehnt zu sein.

<sup>3)</sup> Ueber die active Bedeutung des Wortes s. LXX. Ps. XXII, 2; 2. Chron. VI, 2. Wörtlich lautet die Stelle: Den du in unsere Herzen eingezeltet hast d. i. dem du eine Wohnstätte bereitet hast in unseren Herzen.

<sup>4)</sup> Vergl. Ps. LXXXVIII, 9; Clem. Alex. Strom. II, 360; Luc. I, 49; Röm. IV, 21; XI, 23; 2. Cor. IX, 8.

<sup>5)</sup> Der Ausdruck erinnert an 1. Joh. IV, 18; vergl. Joh. XVII, 15; Clem. Rom. ad 1. Cor. c. L.

<sup>6)</sup> Vergl. Matth. XXIV, 31; Sach. II, 6.

lichkeit in Ewigkeit. Lass Gnade kommen und lass diese Welt vorübergehen<sup>7)</sup>. Hosianna, dem Sohne Davids<sup>8)</sup>! Ist jemand heilig, so soll er kommen, ist er es nicht, so soll er Busse thun. Maranatha (d. i. der Herr kommt!)<sup>9)</sup> Amen. — Den Propheten aber überlasset es<sup>10)</sup>, Dank zu sagen, soviel sie wollen.

### Cap. XI.

Wer da kommt und lehrt euch das alles, was erwähnt worden, den nehmt auf. Wenn der Lehrer aber selbst verkehrt ist und lehrt eine andere Lehre aufzulösen (zu verwerfen), so höret nicht auf ihn<sup>1)</sup>; lehrt er aber zu vermehren (hinzuzufügen) Gerechtigkeit und Kenntniss des Herrn, so nehmt ihn auf wie den Herrn<sup>2)</sup>. Was aber die Apostel und Propheten betrifft, so thut nach dem Spruch (der Lehre) des Evangeliums<sup>3)</sup> also. Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll wie der Herr aufgenommen werden. Er wird aber nur einen Tag da bleiben<sup>4)</sup>; ist es aber nothwendig, so auch den andern Tag. Bleibt er aber drei Tage, so ist er ein falscher Prophet<sup>5)</sup>. Wenn der Apostel<sup>6)</sup> fortgeht, so soll er nichts mitnehmen, ausser Brot, bis dahin, wo er wieder herbergt (über Nacht bleibt). Bittet er aber um Geld, so ist er ein falscher Prophet<sup>7)</sup>. Und jeden Propheten, der im Geiste redet<sup>8)</sup>, sollt ihr nicht

7) Eigentlich: Es komme Gnade und es schwinde dahin diese Welt! Nach Tertullian, Apolog. c. XXXIX beteten die Christen zu seiner Zeit, dass das Ende der Welt aufgeschoben werden möchte.

8) Vergl. Clem. Alex. Paedag. I, 5. 85; Matth. XX, 9.

9) *Μαράναθά* d. i. *מָרָנָא*, *ὁ κύριος ἔρχεται*. Vergl. 1. Cor. XVI, 22.

10) Sinn: Stellt es ihnen anheim.

C. XI. <sup>1)</sup> Vergl. 2. Joh. V, 10.

<sup>2)</sup> Vergl. Matth. X, 40; Luc. X, 16; Joh. XIII, 20.

<sup>3)</sup> Ueber *δόγμα* s. Act. XVI, 4; vergl. Matth. X, 5—12; VII, 15—23; Luc. IX, 1—6; X, 4—21.

<sup>4)</sup> Der Ausdruck der Stelle ist dunkel. Jedenfalls stehen die Worte in dem Sinne von: *οὐ μένει δε εἰ μὴ ἡμέραν μίαν*, er bleibt nur einen Tag. Andere übersetzen: er soll ohne Noth nicht (einmal) einen Tag bleiben, ist es aber nothwendig, noch einen zweiten.

<sup>5)</sup> Vergl. Matth. VII, 15; XXIV, 11; 1. Joh. IV, 1.

<sup>6)</sup> Vergl. 1. Cor. XVI, 5—9.

<sup>7)</sup> Der Ausdruck Apostel hat hier noch seine ursprüngliche Bedeutung.

<sup>8)</sup> „Im Geiste reden“ d. i. vom göttlichen Geiste erfüllt, getragen, oder vom göttlichen Geiste getrieben, fortgerissen. Der Ausdruck ist noch verschieden von: *γλώσσαις λαλεῖν*, in Zungen reden.

versuchen, noch prüfen<sup>9)</sup>. Denn jede Sünde wird vergeben werden, diese Sünde aber wird nicht vergeben werden.<sup>10)</sup> Aber nicht jeder, der im Geiste redet, ist ein Prophet, es sei denn, er habe die Weise (das Betragen) des Herrn.<sup>11)</sup> Denn an seiner Weise wird der falsche Prophet und der (wahre) Prophet erkannt werden.<sup>12)</sup> Und kein Prophet, der im Geiste den Tisch bestellt<sup>13)</sup>, isst von ihm, wenn er nicht ein falscher Prophet ist. Jeder Prophet aber, der da die Wahrheit lehrt, ist, wenn er nicht thut, was er lehrt, ein falscher Prophet.<sup>14)</sup> Jeder erprobte, wahrhaftige Prophet, der Versammlungen zu einem Geheimniss vor der Welt macht, lehrt aber nicht zu thun alles was er selbst thut, soll von euch nicht gerichtet werden<sup>15)</sup>, denn er hat sein Gericht bei Gott; denn also thaten auch die alten Propheten. Wer nun aber im Geiste sagt: „Gieb mir Geld“, oder irgend etwas anderes, auf den sollt ihr nicht hören<sup>16)</sup>; wenn er aber euch heisst für andere, die Mangel leiden, zu geben, so soll niemand ihn richten.<sup>17)</sup>

## Cap. XII.

Jeder, der im Namen des Herrn kommt, soll aufgenommen werden, alsdann, wenn ihr ihn auf die Probe gestellt habt, werdet ihr ihn erkennen; denn ihr werdet Einsicht haben rechts und links.<sup>1)</sup> Wenn der, welcher da kommt, ein Reisender ist, so helft ihm, soviel ihr könnt; aber er darf nicht länger als zwei oder drei Tage bei euch bleiben, wenn es nothwendig ist.<sup>2)</sup> Will er aber bei euch als Handwerker sich niederlassen, so

<sup>9)</sup> Vergl. Apoc. II, 2.

<sup>10)</sup> Es wird das angesehen als eine Sünde wider den heiligen Geist. Vergl. Matth. XII, 31; Luc. XII, 10 u. Marc. III, 28—30.

<sup>11)</sup> Vergl. Matth. VII, 22, 23.

<sup>12)</sup> Vergl. Matth. VII, 15, 16; Herm. Mand. XI.

<sup>13)</sup> Vergl. Matth. XXIII, 3.

<sup>14)</sup> Vergl. Act. XXV, 9; 1. Cor. VI, 1, 6.

<sup>15)</sup> Der Sinn ist: die Propheten sollen nicht Mahlzeiten anordnen mit dem geheimen Gedanken, sich davon selbst zu erhalten.

<sup>16)</sup> Vergl. Matth. X, 8; Act. VIII, 18.

<sup>17)</sup> Der Sinn der Stelle ist sehr dunkel. Harnack verweist auf Ignat. ad Polycarp. V; Tertull. de monog. XI; Bryennios denkt an symbolische Handlungen.

C. XII. <sup>1)</sup> Vergl. Joh. IV, 11.

<sup>2)</sup> Vergl. oben c. XI.

soll er arbeiten und essen<sup>3)</sup>. Hat er aber kein Handwerk (d. i. versteht er kein Handwerk), so erwäget nach eurem Gewissen, wie kein Christ werklos (ohne Arbeit) bei euch leben soll. Wenn er aber nicht so thun will (d. i. wenn er eurem Rathe nicht folgen will), so ist er ein Christ-Handelsmann.<sup>4)</sup> Nehmt euch vor solchen in Acht!

### Cap. XIII.

Jeder wahre Prophet aber, der sich bei euch niederlassen will, ist seines Unterhaltes werth. Ebenso ist auch ein wahrer Lehrer wie der Arbeiter seines Unterhaltes werth.<sup>1)</sup> Du sollst daher alle Erstlinge<sup>2)</sup> der Erzeugnisse von der Kelter und der Dreschtenne, von Rindern sowohl wie von Schafen (von Kleinvieh d. i. Schafen, Ziegen u. s. w.) nehmen und den Propheten geben; denn sie sind eure Oberpriester. Wenn ihr aber keinen Propheten habt, so gebt (sie) den Armen. Wenn du Ernte hältst, so nimm die Erstlinge (d. i. die erste Garbe, Omer) und gieb nach dem Gebote. Desgleichen wenn du ein Fass Wein oder Oel öffnest, so nimm die Erstlinge und gieb sie den Propheten. Und von Silber und Kleidung und jeden Besitz nimm die Erstlinge, wie es dir am besten dünkt und gieb nach dem Gebote.<sup>3)</sup>

### Cap. XIV.

An den dem Herrn geweihten Tage<sup>1)</sup> versammelt euch und brecht Brod und danket, nachdem ihr eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei.<sup>2)</sup> Wer aber Streit mit seinem Genossen hat, soll nicht eher mit euch zusammenkommen, als bis sie sich verglichen haben<sup>3)</sup>, damit euer Opfer nicht verun-

<sup>3)</sup> Vergl. 2. Thess. III, 8—12.

<sup>4)</sup> Das Wort *χριστέμπορος* findet sich auch bei Psepho-Ignat. epist. ad Tralles. c. VI.

C. XIII. <sup>1)</sup> Vergl. Matth. X, 10; Luc. X, 17; 1. Cor. IX, 13. 14; 1. Tim. V, 17. 18.

<sup>2)</sup> Im Griechischen steht immer der Singular.

<sup>3)</sup> Vergl. Matth. XXIII, 23; Luc. XI, 42; XVIII, 12.

C. XIV. <sup>1)</sup> Eigentlich: „An des Herrn Herrn Tag“ u. s. w. Betreffs *κυριακή* vergl. 1. Cor. XI, 20; Apoc. I, 10.

<sup>2)</sup> Vergl. Ignat. ad Trallian. c. VI u. VII.

<sup>3)</sup> Vergl. Matth. V, 23. 24; Hieron. adv. haeres. IV, 18. 1.



reinigt (entweiht) werde.<sup>4)</sup> Denn so ist es vom Herrn gesagt<sup>5)</sup>: Ueberall und zu jeder Zeit bringe mir ein reines Opfer; denn ich bin ein großer König, spricht der Herr und mein Name ist wunderbar unter den Heiden.<sup>6)</sup>

### Cap. XV.

Erwählt daher für euch Bischöfe und Diener (Diaconen)<sup>1)</sup>, die würdig des Herrn sind, Männer, sanft und nicht geldgierig und wahrhaft und erprobt<sup>2)</sup>; denn auch sie leisten euch die Dienste der Propheten und der Lehrer. Verachtet sie daher nicht, denn sie sind die Geehrten unter euch mit den Propheten und Lehrern.<sup>3)</sup>

Zieht euch untereinander aber zur Rechenschaft nicht im Zorn, sondern in Frieden, wie ihr es im Evangelium habt<sup>4)</sup>; und mit jedem, der unbesonnen gegen den Andern handelt, soll niemand sprechen, und er soll nicht ein Wort von euch hören, bis er es bereut.<sup>5)</sup> Eure Gebete aber und eure Almosen und eure Thaten thuet so, wie ihr es im Evangelium unsres Herrn habt.<sup>6)</sup>

### Cap. XVI.

Wachet über euer Leben! Lasset eure Lampen nicht verlöschen (austrocknen), und eure Lenden sollen nicht gelöst sein<sup>1)</sup>, seid aber bereit, denn ihr wisst nicht die Stunde, in welcher euer Herr kommt.<sup>2)</sup> Ihr sollt euch aber oft versammeln und das suchen, was euren Seelen nützlich ist<sup>3)</sup>; denn

4) Vergl. Matth. XV, 11—20; Marc. VII, 15—23; Act. X, 15. 21. 28; Hebr. IX, 13.

5) Durch den Propheten Maleachi I, 11. 14.

6) Vergl. Hieron. adv. haeres. IV, 17, 5. 6 u. 18, 1. 4. C. XV. <sup>1)</sup> Die Bischöfe d. i. die Presbyter wurden durch die Gemeinde gewählt.

<sup>2)</sup> Vergl. Clem. Rom. ad 1. Cor. c. XLIV u. XLII; Tit. I, 7.

<sup>3)</sup> Vergl. Clem. Rom. ad 1. Cor. c. XLIV, 13 (Ausg. Constantinopel 1875).

<sup>4)</sup> Vergl. Matth. V, 22; XVIII, 15—17 und 21—35; 2. Tim. IV, 2; Sirach X, 16.

<sup>5)</sup> Vergl. Clem. Rom. ad 2. Cor. XVII.

<sup>6)</sup> Vergl. Matth. VI u. VII; Luc. XI u. XII u. Col. III, 7. C. XVI. <sup>1)</sup> Vergl. Luc. XII, 35; Eph. VI, 14; 1. Petr. I, 13.

<sup>2)</sup> Vergl. Matth. XXIV, 42. 44 u. Apoc. III, 3.

<sup>3)</sup> Vergl. Barnab. epist. c. IV; Clem. Rom. ad 2. Cor. c. XVII; Ignat. epist. ad Ephes. XIII.

die ganze Zeit eures Glaubens wird euch nichts nützen, wenn ihr in der letzten Zeit nicht vollkommen geworden seid<sup>4)</sup>. Denn in den letzten Tagen werden die falschen Propheten und Verderber (Verführer) vermehrt und die Schafe in Wölfe verwandelt werden und Liebe wird in Hass verwandelt werden. Denn bei der Zunahme der Ungesetzlichkeit werden die Menschen einander sich hassen und verfolgen und überliefern. Dann wird der Weltbetrüger erscheinen als der Sohn Gottes und wird Zeichen und Wunder thun, und die Erde wird in seine Hände übergeben werden. Und er wird Ungesetzliches thun, was seit Ewigkeit niemals geschehen ist.<sup>5)</sup> Dann wird die Menschenschöpfung in die Feuerprobe der Prüfung kommen und viele werden Aergerniss nehmen und umkommen.<sup>6)</sup> Die aber, welche in ihrem Glauben beharren, werden von diesem Fluch<sup>7)</sup> gerettet werden. Und dann werden die Zeichen der Wahrheit erscheinen.<sup>8)</sup> Zuerst das Zeichen von dem Auffliegen in den Himmel, dann das Zeichen von der Stimme der Trompete und als das dritte die Auferstehung der Todten<sup>9)</sup>; nicht aber aller, sondern wie gesagt worden ist: Der Herr wird kommen und alle Heiligen mit ihm.<sup>10)</sup> Dann wird die Welt den Herrn sehen, wie er kommt auf den Wolken des Himmels.<sup>11)</sup>

---

4) Vergl. Barnab. epist. c. IV; 2. Joh. V, 8; Ezech. XVII, 24.

5) Vergl. 2. Tim. III, 1; Judae V. 18; Matth. XXIV, 3—14; 24—31; 2. Thess. II, 1—12.

6) Vergl. Sach. XIII, 8.

7) *κατάθεμα* = *κατανάθεμα*.

8) Vergl. Matth. XXIV, 3. 30.

9) Die Stelle erinnert einigermaßen an 1. Thess. IV, 13—17; vergl. 1. Cor. XV, 51. 52; Matth. XXIV, 31.

10) Vergl. Sach. XIV, 5.

11) Vergl. Matth. XXIV, 30.



# ΔΙΔΑΧΗ

ΤΩΝ

## ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.

*Διδαχή Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν.*

Κεφ. α'. Ὅδοι δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν. Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον, ἀγαπήσεις τὸν Θεὸν τὸν ποιήσαντά σε· δεύτερον, τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν· πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσης μὴ γίνεσθαι σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει. Τούτων δὲ τῶν λόγων ἡ διδαχὴ ἐστὶν αὕτη· Εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς· ποία γὰρ χάρις, ἐὰν ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς; οὐχὶ καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; ὑμεῖς δὲ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ οὐχ ἔξετε ἐχθρόν. Ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ κοσμικῶν ἐπιθυμιῶν. Ἐάν τις σοι διῷ ῥάπισμα εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἔση τέλειος· ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις μίλιον ἓν, ὑπάγε μετ' αὐτοῦ δύο· ἐὰν ἄρῃ τις τὸ ἱμάτιόν σου, δὸς αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα· ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σόν, μὴ ἀπαίτει· οὐδὲ γὰρ δύνασαι. Παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει· πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατήρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων. Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν· ἀθῶος γάρ ἐστιν· οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι· εἰ μὲν γὰρ χρεῖαν ἔχων λαμβάνει τις, ἀθῶος ἐσται· ὁ δὲ μὴ χρεῖαν ἔχων δώσει δίχην, ἵνατί ἔλαβε καὶ εἰς τί, ἐν συνοχῇ δὲ γενόμενος ἔξετασθήσεται περὶ ὧν ἔπραξε, καὶ οὐκ ἐξελεύσεται ἐκεῖθεν μέχρις οὗ ἀποδῷ τὸν ἔσχατον κοδράντην. Ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δη<sup>1)</sup> εἴρηται·

<sup>1)</sup> Die Handschrift hat: δέ.

Ἰδρωσάτω<sup>1)</sup> ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῶς.

Κεφ. β'. Δευτέρα δὲ ἐντολὴ τῆς διδαχῆς. Οὐ φρονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φρονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθὲν ἀποκτενεῖς. Οὐκ ἐπιθυμήσεις τὰ τοῦ πλησίον, οὐκ ἐπιπορήσεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις, οὐ κακολογήσεις, οὐ μνησι-κακήσεις. Οὐκ ἔση διγνώμων οὐδὲ δίγλωσσος· παγίς γὰρ θανάτου ἡ διγλωσσία. Οὐκ ἔσται ὁ λόγος σου ψευδής, οὐ κενός, ἀλλὰ μεμεστωμένος πράξει. Οὐκ ἔση πλεονέκτης οὐδὲ ἄρπαξ οὐδὲ ὑποκριτὴς οὐδὲ κακοήθης οὐδὲ ὑπερήφανος. Οὐ λήψῃ βουλὴν πονηρὰν κατὰ τοῦ πλησίον σου. Οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ οὓς μὲν ἐλέγξεις, περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου.

Κεφ. γ'. Τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντός πονηροῦ καὶ ἀπὸ παντός ὁμοίου αὐτοῦ. Μὴ γίνου ὀργίλος·<sup>2)</sup> ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον· μηδὲ ζηλωτὴς μηδὲ ἐριστικὸς μηδὲ θυμικός· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων φόνοι γεννῶνται. Τέκνον μου, μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὁδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν· μηδὲ αἰσχρολόγος μηδὲ ὑψηλόφθαλμος· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων μοι-χεῖαι γεννῶνται. Τέκνον μου, μὴ γίνου οἰωνοσκόπος· ἐπειδὴ ὁδη-γεῖ εἰς τὴν εἰδωλολατρείαν·<sup>3)</sup> μηδὲ ἐπαοιδὸς μηδὲ μαθηματικός μηδὲ περικαθαίρων, μηδὲ θέλε αὐτὰ βλέπειν· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων εἰδωλολατρεία γεννᾶται. Τέκνον μου, μὴ γίνου ψεύ-στης· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ τὸ ψεῦσμα εἰς τὴν κλοπὴν· μηδὲ φιλάργυρος μηδὲ κενόδοξος· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων κλοπαὶ γεννῶνται. Τέ-κνον μου, μὴ γίνου γόγγυσος· ἐπειδὴ ὁδηγεῖ εἰς τὴν βλασφημίαν· μηδὲ αὐθάδης μηδὲ πονηρόφρων· ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων βλα-σφημίαι γεννῶνται. Ἰσθι δὲ πραῦς, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν. Γίνου μακρόθυμος καὶ ἐλεήμων καὶ ἄκακος καὶ ἡσύχιος καὶ ἀγαθὸς καὶ τρέμων τοὺς λόγους διὰ παντός, οὓς ἤκουσας. Οὐχ ὑψώσεις σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις τῇ ψυχῇ σου θράσος. Οὐ κολληθήσεται ἡ ψυχὴ σου μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ δικαίων καὶ ταπεινῶν ἀναστραφήσῃ. Τὰ συμβαίνοντά σοι ἐνεργήματα ὡς ἀγαθὰ προσδέξῃ, εἰδὼς ὅτι ἄτερ Θεοῦ οὐδὲν γίνεται.

<sup>1)</sup> Die Handschrift hat: ἰδρωτάτω.

<sup>2)</sup> Die Handschrift hat: ὀργίλος.

<sup>3)</sup> Die Handschrift hat: εἰδωλολατρίαν. Ebenso weiter unten: εἰδωλολα-τρεία γεννᾶται, und in c. V: εἰδωλολατρία.



Κεφ. δ'. Τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς Κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ Κύριός ἐστιν, Ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπαύῃ τοῖς λόγοις αὐτῶν. Οὐ ποθήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους· κρινεῖς δικαίως, οὐ λήψῃ πρόσωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώμασιν. Οὐ διψυχήσεις, πότερον ἔσται ἢ οὐ. Μὴ γίνου πρὸς μὲν τὸ λαβεῖν ἐκτείνων τὰς χεῖρας, πρὸς δὲ τὸ δοῦναι συσπῶν· ἐὰν ἔχῃς, διὰ τῶν χειρῶν σου δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. Οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοὺς γογγύσεις· γνώσῃ γὰρ τίς ἐστιν ὁ<sup>1)</sup> τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. Οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον, συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου καὶ οὐκ ἔρεῖς ἴδια εἶναι· εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοὶ ἔστε, πόσω μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς; Οὐκ ἄρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ νιότ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρὸς σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ. Οὐκ ἐπιτάξεις δούλῳ σου ἢ παιδίσκη, τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν Θεὸν ἐλπίζουσιν, ἐν πικρίᾳ σου, μήποτε οὐ μὴ φοβηθήσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροις Θεόν· οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν. Ὑμεῖς δὲ οἱ δούλοι ὑποταγήσεσθε τοῖς κυρίοις ὑμῶν<sup>2)</sup> ὡς τύπῳ Θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ. Μισήσεις πᾶσαν ὑπόκρισιν καὶ πᾶν ὃ μὴ ἄρεστόν τῳ Κυρίῳ. Οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς Κυρίου, φυλάξεις δὲ ἅ παρέλαβες, μήτε προστιθεῖς μήτε ἀφαιρῶν. Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχὴν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ. Αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς.

Κεφ. ε'. Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς ἐστὶν αὕτη· πρῶτον πάντων πονηρὰ ἐστὶ καὶ κατάρως μεστή· φόνοι, μοιχεῖαι, ἐπιθυμίαι, πορνείαι, κλοπαί, εἰδωλολατρεῖαι, μαγεῖαι, φαρμακεῖαι<sup>3)</sup>, ἄρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις, διπλοκαρδία, δόλος, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύτης, ὕψος, ἀλαζονεία· διώκται ἀγαθῶν, μισοῦντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεῦδος, οὐ γινώσκοντες μισθὸν δικαιοσύνης, οὐ κολλῶμενοι ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ, ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν· ὧν μακρὰν πραΰτης καὶ ὑπομονή, μάταια ἀγαπῶντες, διώκοντες ἀνταπόδομα, οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν, οὐ πονοῦντες ἐπὶ καταπονουμένῳ, οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φρονεῖς

<sup>1)</sup> Die Handschrift hat: ἡ.

<sup>2)</sup> Die Handschrift hat: ἡμῶν.

<sup>3)</sup> Die Handschrift hat: φαρμακίαι.

τέκνων, φθορεῖς πλάσματος Θεοῦ, ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον, καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον, πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί, πανθαμάρτητοι· ὀψοθείητε, τέκνα, ἀπὸ τούτων ἀπάντων.

Κεφ. ς'. Ὅρα μὴ τις σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς, ἐπεὶ παρεκτός Θεοῦ σε διδάσκει. Εἰ μὲν γὰρ δύνασαι βαστάσαι ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ Κυρίου, τέλειος ἔσῃ· εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνῃ τοῦτο ποίει. Περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι Θεῶν νεκρῶν.

Κεφ. ζ'. Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτω βαπτίσατε· ταῦτα πάντα προειπόντες, βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. Ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. Ἐὰν δὲ ἀμφοτέρα μὴ ἔχῃς, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρις ὕδωρ εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος. Πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προηγησάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινας ἄλλοι δύνανται· κελεύσεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο.

Κεφ. η'. Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύσατε τετράδα καὶ παρασκευῇν. Μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ οὐποκριταί, ἀλλ', ὡς ἐκέλευσεν ὁ Κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω<sup>1)</sup> τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Τρις τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε.

Κεφ. θ'. Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε· πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου· Εὐχαριστοῦμέν σοι, Πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος· Εὐχαριστοῦμέν σοι, Πάτερ ἡμῶν ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός

<sup>1)</sup> Die Handschrift hat: γεννηθήτω.

σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ὡσπερ ἦν τοῦτο κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθῆτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν· ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας· Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα Κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἶρηκεν ὁ Κύριος· Μὴ δώτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.

Κεφ. ι'. Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε· Εὐχαριστοῦμέν σοι, Πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν<sup>1)</sup>, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Σὺ, δέσποτα παντοκράτορ, ἐκτίσας τὰ πάντα ἔνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφὴν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου. Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι ὅτι δυνατὸς εἶ· σοὶ<sup>2)</sup> ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Μνησθῆτι, Κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ συναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ· ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ<sup>3)</sup> Δαβὶδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω· μαρاناθά. Ἀμήν. Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν.

Κεφ. ια'. Ὅς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα, τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν· ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων σιγητεῖς εἰς τὸ προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν Κυρίου, δέξασθε αὐτόν ὡς Κύριον. Περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου, οὕτω ποιήσατε. Πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς Κύριος· οὗ μενεῖ δὲ ἡμέραν μίαν· ἐὰν δὲ ᾗ χρεῖα, καὶ τὴν ἄλλην. τρεῖς δὲ ἐὰν μείνῃ, ψευδοπροφήτης ἐστίν. Ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰμὴ ἄρτον ἕως οὗ αὐλισθῇ. ἐὰν δὲ ἀργύριον αἰτῇ,

<sup>1)</sup> Die Handschrift hat: ὑμῶν.

<sup>2)</sup> Die Handschrift hat: σὺ.

<sup>3)</sup> Die Handschrift hat: ὡς ἀνὰ τῷ θεῷ.

ψευδοπροφήτης ἐστί. Καὶ πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ πειράσετε οὐδὲ διακρινεῖτε· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται. Οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐὰν ἔχη τοὺς τρόπους Κυρίου. Ἀπὸ οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης. Καὶ πᾶς προφήτης ὀρίζων<sup>1)</sup> τράπεζαν ἐν πνεύματι, οὐ φάγεται ἀπ' αὐτῆς, εἰδὲ μήγε ψευδοπροφήτης ἐστί· πᾶς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀλήθειαν, εἰ ἂν διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστί. Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ Θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται. Ὅς δ' ἂν εἴπῃ ἐν πνεύματι· Δός μοι ἀργύρια ἢ ἑτερά τινα, οὐκ ἀκούσεσθε αὐτοῦ· ἐὰν δὲ περὶ ἄλλων ὑστερούντων εἴπῃ δοῦναι, μηδεὶς αὐτὸν κρινέτω.

Κεφ. ιβ'. Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου δεχθήτω, ἔπειτα δὲ δοκιμάσαντες αὐτὸν γνώσεσθε. σύνεσιν<sup>2)</sup> γὰρ ἔχετε δεξιὰν καὶ ἀριστεράν. Εἰμὲν παρόδιός ἐστιν ὁ ἐρχόμενος, βοηθεῖτε αὐτῷ ὅσον δύνασθε· οὐ μενεῖ δὲ πρὸς ὑμᾶς εἰ μὴ δὺο ἢ τρεῖς ἡμέρας, ἐὰν ἢ ἀνάγκη. Εἰ δὲ θέλει πρὸς ὑμᾶς καθῆσαι, τεχνίτης ὢν, ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω· εἰ δὲ οὐκ ἔχει τέχνην, κατὰ τὴν σύνεσιν ὑμῶν προνοήσατε, πῶς μὴ ἀργὸς μεθ' ὑμῶν ζήσεται χριστιανός. Εἰ δ' οὐ θέλει οὕτω ποιεῖν, χριστέμπορός ἐστι· προσέχετε ἀπὸ τῶν τοιούτων.

Κεφ. ιγ'. Πᾶς δὲ προφήτης ἀληθινός, θέλων καθῆσαι πρὸς ὑμᾶς, ἄξιός ἐστι τῆς τροφῆς αὐτοῦ. Ὡσαύτως διδάσκαλος ἀληθινός ἐστιν ἄξιός καὶ αὐτός, ὥσπερ ὁ ἐργάτης, τῆς τροφῆς αὐτοῦ. Πᾶσαν οὖν ἀπαρχὴν γεννημάτων λινοῦ καὶ ἄλωνος, βοῶν τε καὶ προβάτων λαβὼν δώσεις τοῖς προφήταις<sup>3)</sup>· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. Ἐὰν δὲ μὴ ἔχητε προφήτην, δότε τοῖς πτωχοῖς· Ἐὰν σιτίαν ποιῆς, τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν· Ὡσαύτως κεράμιον οἴνου ἢ ἐλαίου ἀνοίξας, τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς τοῖς προφήταις· ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος λαβὼν τὴν ἀπαρχὴν ὥς ἂν σοι δόξῃ, δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν.

Κεφ. ιδ'. Κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρά ἡ θυσία ὑμῶν ᾗ. Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμ-

<sup>1)</sup> Die Handschrift hat: ὁ ὀρίζων.

<sup>2)</sup> Die Handschrift hat: ἔξεσται.

<sup>3)</sup> Die Handschrift hat: δώσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς προζήταις.



φιβολίαν μετὰ τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥηθεῖσα ὑπὸ Κυρίου· Ἐν παντὶ τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέρειν μοι θυσίαν καθαρὰν· ὅτι βασιλεὺς μέγας εἰμί, λέγει Κύριος, καὶ τὸ ὄνομά μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς ἔθνεσι.

Κεφ. ιε'. Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξιούς τοῦ Κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

Ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ' ἐν εἰρήνῃ, ὥς ἔχετε ἐν τῇ εὐαγγελίᾳ· καὶ παντὶ ἀστοχοῦντι κατὰ τοῦ ἑτέρου μηδεὶς λαλείτω μηδὲ παρ' ὑμῶν ἀκουέτω, ἕως οὗ μετανοήσῃ. Τὰς δὲ εὐχὰς ὑμῶν καὶ τὰς ἐλεημοσύνας καὶ πάσας τὰς πράξεις οὕτω ποιήσατε, ὥς ἔχετε ἐν τῇ εὐαγγελίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν.

Κεφ. ις'. Γρηγορεῖτε ἐπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λίχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθήτωσαν, καὶ αἱ ὀσφίεις ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἔτοιμοι· οὗ γὰρ οἶδατε τὴν ὥραν, ἐν ἣ ὁ Κύριος ἡμῶν ἔρχεται. Πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. οὗ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῇτε. Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος· ἀνξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας, μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσι καὶ παραδώσουσι, καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς Θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ ἡ γῆ παραδοθήσεται εἰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ ποιήσει ἀθέμιτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος. Τότε ἥξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται, οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος. Καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον, σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν· οὐ πάντων δέ, ἀλλ' ὥς ἐρρέθη· Ἦξει ὁ Κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ. Τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν Κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

# Die in der ΔΙΔΑΧΗ benutzten oder angedeuteten Bibelstellen.

## Altes Testament.

Tobit 4, 15	Cap. 1	Sirach 4, 31	Cap. 4
Sirach 2, 4	„ 3	Sachar. 14, 5	„ 16
„ 4, 5	„ 4	Maleach. 1, 11. 14	„ 14

## Neues Testament.

Matth. 5, 5	Cap. 3	Matth. 24, 3—14	Cap. 16
„ 5, 22	„ 15	„ 24, 24—31	„ 16
„ 5, 26	„ 1	„ 24, 31	„ 10
„ 5, 39—48	„ 1	„ 24, 42. 44	„ 16
„ 6, 5—13	„ 8	„ 28, 19	„ 7
„ 6 u. 7	„ 15	Luc. 6, 27—35	„ 1
„ 7, 6	„ 9	„ 9, 1—6	„ 11
„ 7, 15—23	„ 11	„ 10, 4—21	„ 11
„ 10, 5—12	„ 11	„ 11, 2—4	„ 8
„ 10, 10	„ 13	„ 11 u. 12.	„ 15
„ 12, 31	„ 11	„ 12, 35	„ 16
„ 18, 15—17	„ 15	Act. 4, 32	„ 4
„ 18, 21—35	„ 15	Ephes. 6, 5. 9	„ 4
„ 21, 9	„ 10	1. Thess. 5, 22	„ 3
„ 22, 37—39	„ 1	1. Petr. 2, 11	„ 1

δος καὶ παρασκευῆς 8—ἡ πρὸ τοῦ  
 βαπτίσματος 7—ἡ ὑπὲρ τῶν διω-  
 κόντων 1.  
 ὁδοὶ δύο 1. Ὁδὸς τῆς διδαχῆς 6—  
 τῆς ζωῆς 1—τοῦ θανάτου 5.  
 ὄνομα Κυρίου 10. 14.  
 ὁργὴ 3. 15.  
 ὀρίζειν τράπεζαν ἐν πνεύματι 11.  
 ὀσφύες αἱ τῶν πιστῶν μὴ ἐκλνέσθω-  
 σαν 16.  
 οὐαὶ τῷ λαμβάνοντι 1.  
 παγίς θανάτου 2.  
 παιδοφθορεῖν 2.  
 παῖς τοῦ Θεοῦ ὁ Δαβίδ, ὁ Ἰησ. Χρ.  
 9. 10.  
 πανθαμάρτητοι 5.  
 παράκλητοι πλουσίων 4.  
 παραπτώματα 4 zweimal. 14.  
 παρεκτός Θεοῦ διδάσκειν 6.  
 παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος 10.  
 παρόδιος 12.  
 πειράζειν 11.  
 πενήτων ἄνομοι κριταὶ 5.  
 πέριπα τῆς γῆς 9.  
 περικαθαίρων 3.  
 πίστις 10. 16 zweimal.  
 πνεῦμα ἄγιον 7—ἐφ' οὗ τὸ πνεῦ-  
 μα ἡτοίμασεν 4.  
 πνευματικὴ τροφή 10.  
 ποθεῖν σχίσμα 4.  
 πονεῖν 5.  
 πονηρόφρων 3.  
 ποτήριον 9.  
 ποτὸν πνευματικὸν 10.  
 πρόβατα εἰς λύκους στραφήσονται 16.  
 πρᾶς 3. 5. 15.  
 προηγουμένως 7.  
 προσεξομολογεῖσθαι 14.  
 προσεύχεσθαι ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν 1.  
 2—πῶς δεῖ προσεύχεσθαι 4. 8. 15.  
 πρόσωπα τῶν ἁγίων 4. Siehe auch 4.  
 προφήτης, προφηταὶ 10. 11. 13. 15.

πύρωσις τῆς δοκιμασίας 16.  
 σαββάτων δευτέρα καὶ πέμπτη 8.  
 σημεῖα τῆς ἀληθείας 16.  
 σιτία 13.  
 συγκοινωνεῖν πάντα τῷ ἀδελφῷ 4.  
 συμβαίνοντα ἐνεργήματα 3.  
 συνειδήσις πονηρὰ 4.  
 σύσεις δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ 12.  
 συσπᾶν τὰς χεῖρας πρὸς τὸ δοῦναι 4.  
 τέλειος 1. 6.  
 τελειῶσαι ἐν τῇ ἀγάπῃ 10. Siehe  
 auch 16.  
 τετιμημένοι τῶν πιστῶν τίνες 15.  
 τιμᾶν ὡς Κύριον 4.  
 τράπεζαν ὀρίζειν ἐν πνεύματι 11.  
 τρέμων τοὺς λόγους 3.  
 τρόποι Κυρίου 11.  
 τροφή πνευματικὴ 10.  
 τύπος Θεοῦ 4.  
 ὕδωρ ζῶν, ψυχρόν, θερμὸν 7.  
 ὑστεροῦντες 11.  
 ὑψηλός 3 zweimal. 5.  
 ὑψηλόφθαλμος 3.  
 ὕψος 5—ὕψοῦν ἐαντὸν 3.  
 φαρμακεῖαι 2. 5.  
 φθορεῖς 16.  
 φόβον Θεοῦ διδακτέον τὰ τέκνα ἀπὸ  
 νεότητος 4.  
 φονεῦν τέκνον ἐν φθορᾷ 2. Siehe  
 auch 5.  
 χάρις 1. 10.  
 χαρίσματα 1.  
 χειροτονεῖν 15.  
 χριστιανός 12.  
 χριστέμπορος 12.  
 χρόνος ὁ πᾶς τῆς πίστεως οὐδὲν  
 ὠφελήσει ἐὰν κτλ. 16.  
 ψευδοπροφήτης 11 zweimal. 16.  
 ψεῦδος ἀγαπῶντες 3. 5.  
 ψυχὴ 2. 3. 16.  
 Ὁσσαννά 10.















